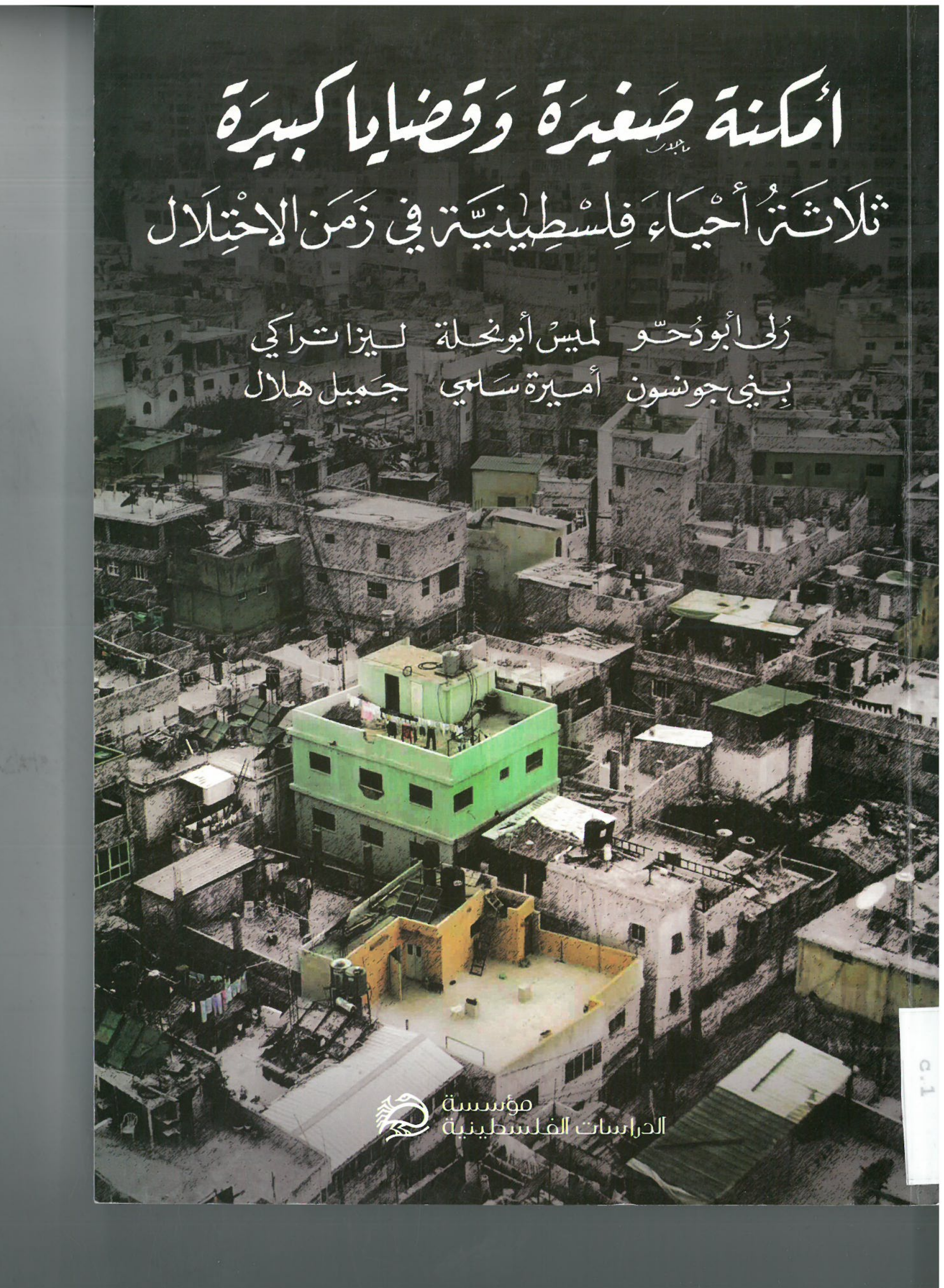

أمكنة صغيرة وقضايا كبيرة
ثلاثة أحياء فلسطينية في زمن الاحتلال
رُلى أبو دحّو  لميس أبو نخلة  ليزا تراكي
بِني جونسون  أميرة سلمي  جميل هِلال
مؤسسة
الدراسات الفلسطينية

**مؤسسة الدراسات الفلسطينية**

مؤسسة عربية مستقلة تأسست عام ١٩٦٣ غايتها البحث العلمي حول مختلف جوانب القضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني. وليس للمؤسسة أي ارتباط حكومي أو تنظيمي، وهي هيئة لا تتوخى الربح التجاري.

وتعبّر دراسات المؤسسة عن آراء مؤلفيها، وهي لا تعكس بالضرورة رأي المؤسسة أو وجهة نظرها.


شارع أنيس النصولي - متفرع من شارع فردان

ص. ب.: ٧١٦٤ - ١١

الرمز البريدي: ١١٠٧٢٢٣٠

بيروت - لبنان

هاتف: ٨٠٤٩٥٩. فاكس: ٨١٤١٩٣

هاتف/ فاكس: ٨٦٨٣٨٧

E-mail: ipsbrt@palestine-studies.org

http: //www.palestine-studies.org



INSTITUTE FOR PALESTINE STUDIES

Anis Nsouli Street, Verdun

P.O. Box: 11-7164

Postal Code: 11072230

Beirut - Lebanon

Tel.: 804959. Fax: 814193

Tel. & Fax: 868387

E-mail: ipsbrt@palestine-studies.org

http://www.palestine-studies.org

# إهداء

إلى كل الذين فتحوا لنا أبواب بيوتهم، واستقبلونا برحابة صدر، وبسطوا أمامنا بكل طيبة ووضوح تفصيلات حياتهم وذكرياتهم ومخاوفهم وطموحاتهم وآمالهم.

من دونهم لم يكن ممكناً لنا، كفريق بحث، أن نكتب ونتحدث عن المجتمع الفلسطيني، فهم أصحاب التجربة الحقيقية لكل ما كتبنا.

وفاءً لهؤلاء الذين ساهموا في تعميق فهمنا للمجتمع الفلسطيني، وآثروا الحفاظ على شخصياتهم خلف الستار، نهدي جهدنا البحثي الأكاديمي هذا.

# أمكنة صغيرة وقضايا كبيرة

ثلاثة أحياء فلسطينية في زمن الاحتلال

# أمكنة صغيرة وقضايا كبيرة

## ثلاثة أحياء فلسطينية في زمن الاحتلال

تأليف

رُلى أبو دحّو — لميس أبو نحلة
ليزا تراكي — بني جونسون
أميرة سلمي — جميل هلال





مؤسسة الدراسات الفلسطينية



Amkinah ṣaghīrah wa-qaḍāyā kabīrah: Thalāthat aḥyā' filasṭīnīyah fī zaman al-iḥtilāl

Ta'līf: Rulá Abū Duḥḥū, Lamīs Abū Naḥleh, Lisa Taraki, Penny Johnson, Amīrah Salmī, Jamīl Hilāl

Small Places and Big Issues: Three Palestinian Neighbourhood Under Occupation

Rula Abu Duhou, Lamis Abu Nahleh, Lisa Taraki, Penny Johnson, Amira Salmi, Jamil Hilal



ISBN 978-9953-453-32-3

الطبعة الأولى – بيروت
كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠

# المُساهِمُونَ في الكِتابِ

**رُلـــى أبـو دُحّـــو:** باحثـة ومحاضـرة في معهد دراسـات المرأة فـي جامعة بير زيت. تحمل شـهادة الماجسـتير في المرأة والقانون والتنمية من جامعة بير زيت عن بحثها المعنون «النسـاء في قيادة المقاومة الفلسـطينية في المرحلـة ١٩٦٧ - ١٩٩٢». ناشـطة، عملـت متطوعة في مؤسسـة الضـمير أكثر من ثمانية أعوام، متابِعةً قضـايا الأسـرى والأسيرات الفلسطينيات في سجون الاحتلال في مجال التوثيق والبحث، وقضايا الاعتقال السياسـي. تعكف حالياً على وضـع كتاب عن تجربة الأَسْر والأسيرات الفلسطينيات انطلاقاً من تجربتها الخاصة، إذ صدر بحقها حكم بالسجن ٢٥ عاماً بتهمة مقاومة الاحتلال، أمضت منها ٩ أعوام فـي الأسـر. تدرس حالياً لنيل الماجستير الثاني في حقل الديمقراطية وحقوق الإنسان.

**لميس أبـــو نحلـة:** أستـاذة وباحثـة فـي جامعة بير زيت في حقل تعليـم اللغة الإنكليزية واللغـة العربيـة، وفـي حقـل اللغويـات، وحقل النـوع الاجتماعي والتنميـة. لهـا دراسـات في العربيـة والإنكليزية فـي الموضوعات التاليـة: النـوع الاجتماعي والتعليم؛ العائلة والأسرة المعيشية؛ برامج القروض والمشاريـع الصغيـرة؛ الإعاقـة؛ جرائـم الشرف. وهي مستشـارة في تحليل وتخطيط وتقويم السياسات والبرامج والمشاريع التنمويـة مـن منظـور النوع الاجتماعي، وفـي التدريب على دمجه فـي التخطيـط والسياسـات التنمويـة والأبحاث العلميـة. تعمل حالياً علـى وضـع دراسات عن الأعراس وترتيبـات الزواج (بالاشتراك مـع بِنـي جونسون)، وعن أوضاع ورعايـة المسنين والمسنات في العائلة الفلسطينية.

**ليـــــزا تـــراكـــي:** أستـاذة مشاركـة فـي علـم الاجتماع في جامعة بيـر زيت، وعميدة الدراسـات العليا فيهـا. لها مقالات في الكتب والمجلات المتخصصة تتعلـق بالمنظمات الشعبيـة الفلسطينية والحركـة الوطنية الفلسطينية، والإسلاميـيـن الأردنيين، وعلاقات النوع الاجتماعي في المجتمعين الشرق الأوسطي والفلسطيني.

**بِـنـي جـونسـون:** باحثة مشاركة في معهد دراسات المرأة في جامعة بير زيت. تركّزت أعمالها الأخيرة على النوع الاجتماعي والقانون والمواطَنة، والسياسة الاجتماعية، والعائلات والحرب. ساهمت في *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*، وفي *The Encyclopedia of Social Policy*. تم نشر فصلها في هذا الكتاب كمقال في دورية *Signs* (المجلد ٣٠، العدد ٣، ٢٠٠٧). كانت عضواً في اللجنة الوطنية للفقر، وهي حالياً عضو في هيئة تحرير *Jerusalem Quarterly*.

**أمـيـرة سلـمـي:** مدرّسة وباحثة في معهد دراسات المرأة في جامعة بير زيت. تحمل شهادة الماجستير في النوع الاجتماعي والقانون والتنمية من جامعة بير زيت عن بحثها المعنون "تمثلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الاستعماري الغربي". عملت مدرّسة ومنسّقة نشاطات ثقافية، وباحثة في الحملة الشعبية ضد جدار الفصل العنصري، وساهمت في إعداد وكتابة التقرير الذي أصدرته الحملة عن آثار الجدار في القدس وحولها (٢٠٠٦).

**جـمـيـل هـلال:** عالم اجتماع فلسطيني مستقل، وزميل باحث رئيسي غير مقيم في مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، وفي مركز دراسات التنمية (جامعة بير زيت)، وفي معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس). له أبحاث ومساهمات في الاقتصاد غير المنظم، والمجتمع المدني، والأحزاب السياسية والديمقراطية ورأس المال الاجتماعي، ونظام الضمان الاجتماعي، ومؤسسات الدعم الاجتماعي، والهجرة، ونظام العدالة الجنائية، والقضاء غير النظامي في فلسطين.



# المحتويات

# تقديم

يشكل هذا الكتاب حصيلة مشروع بحث عنوانه: «ثلاثة أحياء في زمن الحرب». وكان معهد دراسات المرأة في جامعة بير زيت أطلقه سنة ٢٠٠٣ بهدف وضع دراسة متعددة الجوانب تتناول طريقة مجابهة الفلسطينيين، أفراداً وعائلات وأحياء سكنية وهيئات وفئات اجتماعية، لما نجم عن الانتفاضة الثانية من تحولات عميقة، ولما اتخذته إسرائيل من إجراءات لقمعها منذ اندلاعها في أواخر سنة ٢٠٠٠، وكيف أثرت في حياة الفلسطينيين. اتسمت هذه الفترة بتنامي فقدان الأمان والمعاناة، وسهولة التعرض للأذى والمخاطر، وصعوبة التنبؤ بما قد يحمله الغد للأفراد والأُسر والتجمعات السكنية، أو المجتمعات المحلية، وللشعب الفلسطيني عامة. وتجدر الإشارة، وهذا ليس من باب المبالغة، إلى اقتناع الفلسطينيين بأنهم يعيشون في الوقت الحاضر أكثر المراحل صعوبة في مسيرة كفاحهم لإثبات وجودهم كشعب ومجتمع. وعلى الرغم من أن الباحثين الفلسطينيين وغيرهم وثّقوا بعض النتائج الاقتصادية والسياسية المباشرة، فإنه لم يعالَج بعد، وبطريقة منهجية، ظهور ديناميات جديدة ربما تساهم في إعادة تشكيل الحياة السياسية والاجتماعية للفلسطينيين خلال فترة هذه الأزمة المتمادية، وفي أوضاع ما بعد الصراع المحتملة.

## لماذا ثلاثة تجمعات سكنية؟

نجم قرار حصر البحث في ثلاثة تجمعات سكنية محددة، أو مجتمعات محلية، عن قناعة بأن الديناميات الجديدة تصبح قابلة للبحث فيها بشكل أفضل ضمن سياق محدد، أي في المجال الاجتماعي والسياسي – الجغرافي المباشر، وما ينطوي عليه من تغير وحراك، يمارس فيه الناس في معظمهم شؤون حياتهم. ومن ناحية أُخرى، فإن الأزمة العميقة التي يجابهها المشروع الوطني الفلسطيني، وتفتيت الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للفلسطينيين، بفعل نظام القمع والحصار والحواجز والإغلاق المفروض من جانب إسرائيل، ووصول السلطة المركزية الفلسطينية إلى حافة الانهيار، أمور تحث على البحث في إمكان اضطلاع مؤسسات وسيطة من نوع المجتمعات المحلية والعائلات وشبكات القربى وهيئات محلية وأُخرى أوسع انتشاراً، بأدوار تتجاوز الأطر الوطنية والأشكال التضامنية الأوسع.

يشكل الحي والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية جزءاً من التجربة المعاشة للأفراد والأُسر والعائلات. وتكمن إحدى السمات المهمة للأزمة الحالية في عجز السلطة

الفلسطينية عن حماية السكان المدنيين، وفي تخليها أحياناً عن مسؤوليتها تجاههم. ووسط هذا الفراغ، تكافح العائلات وغيرها من التجمعات القائمة على الحي، والمؤسسات المحلية والوطنية، من أجل توفير الخدمات الأساسية لدعم السكان الضعفاء. إلاّ إنه ينجم عن هذا الوضع تداعيات طويلة الأمد لا تقتصر على العائلات فقط، بل تشمل أيضاً المجتمع والنظام السياسي ككل. وهكذا تعاش الأزمة الكبيرة في المشروع الوطني الفلسطيني على مستوى المجتمعات المحلية والعائلات، وهذا ما يتيح فهماً أفضل لها بتعقيداتها الناشئة.

لذلك، وعلى مدار فترة تمتد ثلاثة أعوام، قام فريق البحث بدراسة معمقة لثلاثة أحياء سكنية متجاورة، تشكل ثلاثة فضاءات متباينة بالمعنى الاجتماعي، وإن كانت قريبة بعضها من بعض بالمعنى الجغرافي، إذ تقع كلها ضمن الحدود البلدية لرام الله والبيرة. أول هذه الأحياء هو مخيم الأمعري للاجئين، الذي يتميز بكثافة سكانية عالية، ويضم جماعة قديمة نسبياً ومستقرة من لاجئي المناطق الساحلية في فلسطين. ويمكن القول إن الفئة الغالبة بين سكان المخيم تتكون، وفقاً للمنظور الطبقي، من الطبقة العاملة، ومن شريحة دنيا من الطبقة الوسطى، إضافة إلى نسبة كبيرة من «المهمشين». أمّا ثاني الأحياء فهو أم الشرايط، وهو حي جديد نسبياً، ينمو بطريقة غير منتظمة، ويتكون من شقق في مبان سكنية متعددة الطبقات، نشأ القسم الأكبر منها في فترة ما بعد أوسلو، وسكنتها عائلات تنتمي إلى الطبقة الوسطى وشريحتها الدنيا، وتضم عائلات لعائدين، ولنازحين من مناطق أُخرى في الضفة الغربية، ولأعداد قليلة من قطاع غزة، إضافة إلى عائلات انتقلت من الأمعري وأحياء مجاورة في رام الله. كما يوجد في أم الشرايط عدد من وزارات السلطة الفلسطينية ومؤسساتها. وأمّا ثالث الأحياء فهو المصيون، وهو أقدم نسبياً، ويتكون في الغالب من فيلات ومبان سكنية تقطن فيها شريحة عليا من الطبقة الوسطى، إضافة إلى عدد قليل من المنشآت التجارية الراقية، مثل الفنادق والمطاعم وبعض المؤسسات.

انطلق الباحثون أيضاً من فرضية ساهمت في توسيع آفاق البحث، وفحواها أن العوالم الاجتماعية للأفراد والأُسر غير محصورة في أماكن سكناهم؛ فالمكان الذي يقطن الناس فيه لا يشكل «مجتمعاً» في الأحوال كافة. لهذا السبب يحدد الفصل الأول، الذي كتبته ليزا تراكي، موقع التجمعات السكنية الثلاثة في الفضاء الاجتماعي الأوسع لرام الله والبيرة، آخذة بعين الاعتبار هوية الجماعة في المناطق الثلاث. وهي تنظر، بشكل خاص، إلى توليف المكان في الأحياء الثلاثة كعملية تفاوضية مستمرة ومتواصلة، ومرتبطة بالديناميات الدائمة التغير لحراك المدينة في رام الله – البيرة بشكل عام، إذ إن المناطق السكنية تنشأ في هذا



الفضاء الاجتماعي والعمراني وتندثر فيه. فقيمتها المادية والرمزية تتسم بالتقلب، كما أن أهميتها الاجتماعية والاقتصادية عرضة للتغير المستمر.

## فهم المجتمعات: التغير والتحول

تبين اللمحات الواردة عن الأحياء الثلاثة في هذا الكتاب دلالات متباينة ومتغيرة لمعنى المجتمع في منطقة سكنية معينة. ففي الفصل الثاني، تعالج بِني جونسون كيف يولّد مخيم الأمعري للاجئين، الأكثر تماسكاً ووعياً لهويته بين التجمعات السكنية المذكورة، مشاعر الجماعة والتفاعل الاجتماعي في فضاء مغلق ومضبوط الحركة لمخيم للاجئين، صنعته قوى وهيئات أقوى من إرادة ساكنيه. ونظراً إلى الطبيعة «الموقتة» لمخيم اللاجئين، فإن مخيم الأمعري يمثل – خلافاً للتوقعات – المجتمع المحلي الأكثر استقراراً سكانياً بين المجتمعات الثلاثة، وهو مكان ينتج فعلاً سلسلة من التناقضات، يصفه من أجريت مقابلات معهم بأنه مكان أفضل من الأحياء المجاورة بالنسبة إلى السكن، إلاّ إنه أسوأ وأكثر صعوبة في جوانب أُخرى في الوقت نفسه. وبناء على نتائج المسح الذي أجراه فريق البحث، تبين جونسون أن سكان مخيم الأمعري يواجهون صعوبات تعليمية وعوائق متعلقة بسوق العمل أكثر مما يواجهه السكان في الحيين الآخرين، وتتساءل عن أسباب هذه الصعوبات التي تستمر مع الزمن.

وفي واحدة من مقالتين تعتمدان على مقابلات موسعة مع سكان في مخيم الأمعري للاجئين، ترصد رلى أبو دحو – في الفصل الثالث – كيفية استمرار هوية مجتمع المخيم، وهوية اللاجئ، حتى بعد خروج الأُسر منه للإقامة بمكان آخر. وفي هذا السياق، تستقصي دلالة المكان في نظر اللاجئين، وتشير إلى التجليات الفريدة للتنظيم والتضامن في المخيم.

في الفصل الرابع، تتأمل بِني جونسون في «تكتيكات الحياة اليومية» من خلال ما ترويه امرأة في أواسط العمر عن إنجازات تنم عن قوة شخصيتها، وما تراه حولها من مخاطر أخلاقية. وهي، في هذا الجانب بالذات، تستدعي «منطق الضرورة»، واستجابة مجتمع في أزمة، الأمر الذي يدفعها إلى الشكوى نتيجة فقدان الحرية، في وقت تحدّ هي من حرية حركة بناتها.

في الفصل الخامس يستكشف جميل هلال ما يطلق عليه العلاقة «الملتبسة» التي تربط مجتمع النازحين في أم الشرايط بالفضاء المحلي، وهو مجتمع يتميز بالتنوع وعدم الاستقرار والتوسع الدائم. ويبحث هلال في نمو مؤسسات محلية من طراز اللجنة الشعبية

في أم الشرايط، في أتون الانتفاضة الثانية، والأثر المباشر للاجتياح الإسرائيلي للمنطقة في ربيع سنة ٢٠٠٢. كذلك يستقصي علاقات زوجين شابين في أم الشرايط (الزوج من غزة، في حين تعيش عائلة الزوجة في رام الله)، ويُبين كيف تغطي علاقات كهذه منطقة أوسع من أم الشرايط. ويتناول علاقات هذين الزوجين، من خلال ما يرويانه، لإظهار كيفية تشكلها، وما يسمها من تناقضات وخيارات وانتماءات تعكس بدورها العالم المتغير للعلاقات الاجتماعية في أماكن العمل والسوق والدراسة والإقامة، ومع الأقارب. وتغطي نظرة هلال السياق الأوسع للاقتصاد السياسي للاحتلال العسكري الكولونيالي، وما يفرضه على الواقع اليومي المعاش من مخاطر وقيود وانكشاف. وفي هذا الصدد، يصوّر الفصل المكرّس لأم الشرايط طرق الناس في إعادة إنتاج أشكال جديدة للتضامن والتواصل في ظل احتلال شديد القمع والبطش.

ويعكس الفصل الذي كتبته أميرة سلمي عن المصيون حرص الأشخاص الذين أجرت مقابلات معهم على حماية حياتهم الخاصة، وافتقارهم المعلن، وحتى المحمود، إلى مشاعر الانتماء إلى مكان سكناهم، إضافة إلى ديناميات الصراع والاستبعاد الاجتماعي، وذلك بحكم ما يشهده حيهم من تغيرات عمرانية واجتماعية. وتقدم سلمي محاولة لفهم ديناميات الفردانية المتزايدة، والقلق إزاء المكانة الاجتماعية والرغبات المعولمة في فترة ما بعد أوسلو – أكان ذلك يتعلق بمستقبل الأطفال أم بـ «مجتمعات مغلقة» تحمي ساكنيها من إمكان توسع الاضطرابات والصراع الذي يسم الواقع الفلسطيني. ويتناول عملها هدفاً آخر من أهداف مشروع الأحياء الثلاثة، وهو تقويم أهمية الطبقة والمكانة الاجتماعية في استراتيجيات كل من الأفراد والأُسر المعيشية والعائلات، وفي توليف واقع اجتماعي وتشكيل الهوية. وهذا كان الدافع الأساسي وراء اختيار الأحياء الثلاثة المتباينة اجتماعياً. وفعلاً، كانت الطبقة الوسطى الجديدة أحد محاور هذا المشروع. أمّا الهدف الأساسي هنا فكان البحث في الطرق التي تأثرت بها حياة هذه الطبقة ونمط عيشها، إضافة إلى مشاريعها وجداول أعمالها في أوضاع قريبة من أوضاع الحرب، والانهيار الاقتصادي والفشل المؤسساتي في جميع مجالات الحياة اليومية تقريباً. ويكمن هذا التركيز على الطبقة الوسطى في أهميتها بالنسبة إلى مشروع بناء الدولة الفلسطينية، وأيضاً في حقيقة أنها لا تبدو بؤرة التماهي بالنسبة إلى شرائح أُخرى (وخصوصاً الشباب)، فحسب، بل إنها أيضاً بؤرة التنافر والصراع، كما يظهر في مساهمة جونسون عن مخيم الأمعري.



## منهجية البحث

تمثّل أحد الأهداف التي يرمي إليها البحث في المساهمة في تحليل مغاير للمجتمع الفلسطيني، بينما يعيش لحظة حاسمة في تاريخه، ومن خلاله عرض دلالات ونتائج الأوضاع الراهنة بالنسبة إلى الأفراد والأُسر والجماعات المنظمة والمؤسسات الوطنية. إذ ما زال كثير من الأبحاث مقصوراً في الوقت الحالي إمّا على بُعد الاقتصاد السياسي، المعني بتحليل التحولات البنيوية، وإمّا على معطيات المؤشرات الاقتصادية – الاجتماعية، الكمية في الغالب.

لقد تحول المجتمع الفلسطيني بشكل مطّرد إلى مادة لأبحاث مسحية، واستطلاعات للرأي، وجمع المعلومات، وهو ما أسفر عن توفر معطيات كثيرة. إلاّ إن هذه الوسائل عجزت عن توفير تفسير ملائم للظروف الذاتية والموضوعية لحياة الأفراد والأُسر، ولآليات عمل الجماعات والأطر التنظيمية والمؤسساتية الأوسع. ويغيب عن مقاربات الاقتصاد السياسي الواسع النطاق، والتحليل السياسي، والأبحاث المسحية التي تستهدف الأفراد، البعد المهم للواقع اليومي المعاش للفلسطينيين، وما تنطوي عليه الوقائع المتغيرة للاحتلال العسكري الاستيطاني الكولونيالي من عواقب بالنسبة إلى الأفراد والعائلات والجماعات المنظمة والمؤسسات الوطنية.

وقد شعرنا بأننا سنتمكن من فهم موضوعات محيّرة من خلال اعتماد منهج الاستقصاء النوعي المعمق وحده، والمدعم بمعطيات كمية (عند الضرورة)، وبالتالي نصبح أكثر قدرة على تحديدها. ومن خلال إجراء مقابلات مع الأشخاص الأساسيين في التجمعات السكنية الثلاثة، قمنا بتنفيذ مسح كامل (على الصعيدين الاجتماعي – التاريخي والبنية التحتية) لتلك التجمعات،* وانتقلنا إلى إجراء مقابلات معمقة مع العائلات وأفرادها، فكررنا زيارة البيوت لنتمكن من لقاء أفراد الأسرة كافة. وكان الهدف رصد دينامية الحراك الأسري، والتغيرات والضغوط ضمن علاقات النوع الاجتماعي، ومختلف الشرائح العمرية، ونماذج المقاومة، ومقومات البقاء، والحركة. وشكلت زيارة المؤسسات الأهلية والنوادي، وإجراء مقابلات مع أفرادها، جانباً آخر من جوانب البحث. يضاف إلى ذلك، أنه تم إجراء مسح خاص لـ ٩١٧ أسرة في سنة ٢٠٠٤، لدراسة التغيرات التي طرأت على نماذج التعليم والعمل وأوضاع المعيشة في التجمعات الثلاثة – وللمقارنة فيما بينها أيضاً – ثم قارنا النتائج بالمعطيات

* الباحثون الأساسيون هم: أميرة سلمي؛ بِني جونسون؛ جميل هلال؛ رلى أبو دحو؛ لميس أبو نحلة؛ ليزا تراكي.

في أم الشرايط، في أتون الانتفاضة الثانية، والأثر المباشر للاجتياح الإسرائيلي للمنطقة في ربيع سنة ٢٠٠٢. كذلك يستقصي علاقات زوجين شابين في أم الشرايط (الزوج من غزة، في حين تعيش عائلة الزوجة في رام الله)، ويُبين كيف تغطي علاقات كهذه منطقة أوسع من أم الشرايط. ويتناول علاقات هذين الزوجين، من خلال ما يرويانه، لإظهار كيفية تشكلها، وما يسمها من تناقضات وخيارات وانتماءات تعكس بدورها العالم المتغير للعلاقات الاجتماعية في أماكن العمل والسوق والدراسة والإقامة، ومع الأقارب. وتغطي نظرة هلال السياق الأوسع للاقتصاد السياسي للاحتلال العسكري الكولونيالي، وما يفرضه على الواقع اليومي المعاش من مخاطر وقيود وانكشاف. وفي هذا الصدد، يصوّر الفصل المكرَّس لأم الشرايط طرق الناس في إعادة إنتاج أشكال جديدة للتضامن والتواصل في ظل احتلال شديد القمع والبطش.

ويعكس الفصل الذي كتبته أميرة سلمي عن المصيون حرص الأشخاص الذين أجرت مقابلات معهم على حماية حياتهم الخاصة، وافتقارهم المعلن، وحتى المحمود، إلى مشاعر الانتماء إلى مكان سكناهم، إضافة إلى ديناميات الصراع والاستبعاد الاجتماعي، وذلك بحكم ما يشهده حيهم من تغيرات عمرانية واجتماعية. وتقدم سلمي محاولة لفهم ديناميات الفردانية المتزايدة، والقلق إزاء المكانة الاجتماعية والرغبات المعولمة في فترة ما بعد أوسلو - أكان ذلك يتعلق بمستقبل الأطفال أم بـ «مجتمعات مغلقة» تحمي ساكنيها من إمكان توسع الاضطرابات والصراع الذي يسم الواقع الفلسطيني. ويتناول عملها هدفاً آخر من أهداف مشروع الأحياء الثلاثة، وهو تقويم أهمية الطبقة والمكانة الاجتماعية في استراتيجيات كل من الأفراد والأُسر المعيشية والعائلات، وفي توليف واقع اجتماعي وتشكيل الهوية. وهذا كان الدافع الأساسي وراء اختيار الأحياء الثلاثة المتباينة اجتماعياً. وفعلاً، كانت الطبقة الوسطى الجديدة أحد محاور هذا المشروع. أمّا الهدف الأساسي هنا فكان البحث في الطرق التي تأثرت بها حياة هذه الطبقة ونمط عيشها، إضافة إلى مشاريعها وجداول أعمالها في أوضاع قريبة من أوضاع الحرب، والانهيار الاقتصادي والفشل المؤسساتي في جميع مجالات الحياة اليومية تقريباً. ويكمن هذا التركيز على الطبقة الوسطى في أهميتها بالنسبة إلى مشروع بناء الدولة الفلسطينية، وأيضاً في حقيقة أنها لا تبدو بؤرة التماهي بالنسبة إلى شرائح أُخرى (وخصوصاً الشباب)، فحسب، بل إنها أيضاً بؤرة التنافر والصراع، كما يظهر في مساهمة جونسون عن مخيم الأمعري.





## منهجية البحث

تمثّل أحد الأهداف التي يرمي إليها البحث في المساهمة في تحليل مغاير للمجتمع الفلسطيني، بينما يعيش لحظة حاسمة في تاريخه، ومن خلاله عرض دلالات ونتائج الأوضاع الراهنة بالنسبة إلى الأفراد والأُسر والجماعات المنظمة والمؤسسات الوطنية. إذ ما زال كثير من الأبحاث مقصوراً في الوقت الحالي إمّا على بُعد الاقتصاد السياسي، المعني بتحليل التحولات البنيوية، وإمّا على معطيات المؤشرات الاقتصادية - الاجتماعية، الكمية في الغالب.

لقد تحول المجتمع الفلسطيني بشكل مطّرد إلى مادة لأبحاث مسحية، واستطلاعات للرأي، وجمع المعلومات، وهو ما أسفر عن توفر معطيات كثيرة. إلاّ إن هذه الوسائل عجزت عن توفير تفسير ملائم للظروف الذاتية والموضوعية لحياة الأفراد والأُسر، ولآليات عمل الجماعات والأطر التنظيمية والمؤسساتية الأوسع. ويغيب عن مقاربات الاقتصاد السياسي الواسع النطاق، والتحليل السياسي، والأبحاث المسحية التي تستهدف الأفراد، البعد المهم للواقع اليومي المعاش للفلسطينيين، وما تنطوي عليه الوقائع المتغيرة للاحتلال العسكري الاستيطاني الكولونيالي من عواقب بالنسبة إلى الأفراد والعائلات والجماعات المنظمة والمؤسسات الوطنية.

وقد شعرنا بأننا سنتمكن من فهم موضوعات محيّرة من خلال اعتماد منهج الاستقصاء النوعي المعمق وحده، والمدعم بمعطيات كمية (عند الضرورة)، وبالتالي نصبح أكثر قدرة على تحديدها. ومن خلال إجراء مقابلات مع الأشخاص الأساسيين في التجمعات السكنية الثلاثة، قمنا بتنفيذ مسح كامل (على الصعيدين الاجتماعي - التاريخي والبنية التحتية) لتلك التجمعات،* وانتقلنا إلى إجراء مقابلات معمقة مع العائلات وأفرادها، فكررنا زيارة البيوت لنتمكن من لقاء أفراد الأسرة كافة. وكان الهدف رصد دينامية الحراك الأسري، والتغيرات والضغوط ضمن علاقات النوع الاجتماعي، ومختلف الشرائح العمرية، ونماذج المقاومة، ومقومات البقاء، والحركة. وشكلت زيارة المؤسسات الأهلية والنوادي، وإجراء مقابلات مع أفرادها، جانباً آخر من جوانب البحث. يضاف إلى ذلك، أنه تم إجراء مسح خاص لـ ٩١٧ أسرة في سنة ٢٠٠٤، لدراسة التغيرات التي طرأت على نماذج التعليم والعمل وأوضاع المعيشة في التجمعات الثلاثة - وللمقارنة فيما بينها أيضاً - ثم قارنا النتائج بالمعطيات

---

* الباحثون الأساسيون هم: أميرة سلمي؛ بِني جونسون؛ جميل هلال؛ رلى أبو دحو؛ لميس أبو نحلة؛ ليزا تراكي.

الواردة في إحصاء سنة ١٩٩٧. وقد أضيف إلى مسح سنة ٢٠٠٤ قائمة جديدة من الأسئلة لسبر ما تركته الإجراءات الإسرائيلية ضد الانتفاضة من أثر في الأسرة. وتم تحليل تلك النتائج في اللمحات المقدمة عن الأحياء الثلاثة في هذا الكتاب، وهي لمحات تعتمد على معطيات مسحية ومقابلات، وتستكشف موضوعات متنوعة، مثل تبلور المؤسسات والفقر وما تلاقيه الأُسر من صعوبات في زمن الانتفاضة، وأسلوب الحياة المعولم، والشائعات والذعر الأخلاقي، وما يعانيه اللاجئون جرّاء التمييز، بالإضافة إلى اعتبارات تتصل بالهوية والانتماء.

## القبض على واقع معقد: التحدي أمام البحث الاجتماعي

قادنا البحث إلى إعادة النظر في فهمنا الأصلي للعلاقات القائمة بين الغزو العسكري والاحتلال الكولونيالي – الاستيطاني من جهة، وبين العائلات والجماعات، من جهة أُخرى، فاكتسبت أفكارنا الأولية عن استراتيجيات الأسرة والأفراد في البقاء والمجابهة والحراك مزيداً من الحركية والحرص على إدراك الفوارق الدقيقة. وكنا أدركنا منذ البداية ندرة الأبحاث بشأن فلسطين التي حاولت إثارة تساؤلات عن فرضية تسود على نطاق واسع بين الساسة والبيروقراطيين والجمهور، فحواها أن العائلة هي المؤسسة المركزية في حياة الفلسطينيين، وهي التي حمتهم على مدار عقود طويلة من المعاناة والمحن. وبالقدر نفسه، تم قبول فكرة مرونة الفلسطينيين في مجابهة المحن والمخاطر على نطاق واسع أيضاً. ومع ذلك، نحن لا نعرف إلاّ القليل عن مدى «مرونة» الأسرة، وعن الثمن الذي تفرضه «العائلة» على مختلف أعضائها، في أوضاع قاسية ومحفوفة بالمخاطر. كذلك، نحتاج إلى تفكيك مفاهيم القرابة والتضامن الأهلي و«الجماعة» و«الحي السكني»، وإلى تجاوز الفهم الشائع بشأن أشكال التضامن الاجتماعي الحديثة والتقليدية. وكان علينا تحديد آليات التحرك الميداني لكل من شبكات التضامن والتجمعات، وما تتركه من أثر، إن وجد، في التجربة المعاشة لأناس حقيقيين يكافحون في أوضاع صعبة.

وفي حين حاولنا من خلال المقابلات النوعية إدراك حساسيات الأفراد المعنيين وميولهم، عملنا استناداً إلى فرضية فحواها عدم إمكان فهم معيشتهم خارج سياق الحيز الاجتماعي والمكاني، كونها تمثل شيئاً يتجاوزهم. وبهذا المعنى كنا نقتفي عن غير قصد القول المنهجي المأثور لبيير بورديو (بورديو ٢٠٠١، ص ٣٧٢-٣٧٣) عن «الفهم» والتفسير استناداً إلى مقابلات.



إن محاولة وضع الذات ذهنياً في المكان الذي يحتله المستقصى عنه في الحيز الاجتماعي... تعني تقديم «فهم عمومي وموروث» لما هو عليه، يرتكز على السيطرة (النظرية والعملية) على الشروط الاجتماعية التي نشأ عنها: السيطرة على الشروط الحياتية وعلى الآليات الاجتماعية التي تمارس تأثيرها في مجموع الفئة التي ينتمي إليها... والسيطرة على الشروط النفسية والاجتماعية الملازمة لهذه الفئة، والتي ترتبط بموقعها الخاص وبمسيرتها الخاصة في الحيز الاجتماعي.

وما بدا في نظر الباحثين أنه أوضح الروابط بين العنف الكولونيالي الإسرائيلي خلال الانتفاضة الثانية من جهة، وبين العائلات والجماعات من جهة أُخرى – في إثر سياسة الحصار والإغلاق الإسرائيلية، واجتياحات رام الله، والانتهاكات العميقة لحقوق الأفراد والجماعات، ومحاولة فرض نظام للفصل العنصري – كان بمعنى ما واضحاً، وربما مرعباً إلى حد أن بعض من التقيناهم (وليس كلهم) تعامل معه بطريقة عامة، تكاد تكون سطحية، وفي الغالب بحيادية، معبّراً عنه من خلال لازمة تكررت باستمرار: «هذه ليست حياة». ربما تكون الحيادية مجرد استجابة «تكتيكية»، نظراً إلى كثافة الصدمات وتكرار وقوعها وتزايد صعوبات الحياة اليومية على مدار الأعوام الأربعة الماضية. أمّا ما لم يكن متوقعاً، فكان الحدة والقوة اللتين رد بهما بعض من التقيناهم، وخصوصاً في مخيم الأمعري، على أسئلة تتعلق بأحداث رئيسية في مجتمعهم، مرتبطة بالفساد والتحلل والمخاطر الأخلاقية، مع تركيز خاص على مخاوفهم بشأن البنات صغيرات السن (انظر جونسون في هذا الكتاب). ويبدو هنا أن الأسرة تعيد تأويل أوضاع ما يشبه الحرب والخسائر الفلسطينية والفساد السياسي والافتقار العميق إلى الطمأنينة وانسداد الأفق، وذلك بطريقة أخلاقية وتسقطها من خلال قلق إزاء الأسس الأخلاقية للأسرة بشكل خاص، وللتجمعات والأحياء السكنية والمجتمع بشكل عام. هذا لا يعني أن بعض ما جاء ذكره من أحداث – وما تم اكتشافه من فساد – لم يقع فعلياً، وإنما يعني أن ترويجه كأساطير يفتح أفقاً واسعاً ومهماً للاستقصاء.

أدركنا، أيضاً، مدى حاجتنا إلى فترة تتجاوز فترة الانتفاضة الثانية لتشمل مفاهيم أعوام أوسلو وتجاربها، والتي يُنظر إليها على نطاق واسع باعتبارها الفترة التي تكرست فيها المصالح الذاتية بديلاً من التضامن الوطني، وذكريات الانتفاضة الأولى. وبالقدر نفسه، استدعت تواريخ الأُسر، والشبكات التي تمتد في بعض الحالات إلى نكبة ١٩٤٨، بعداً تاريخياً أعمق – كما أعادت إلى أذهاننا إلحاح «العيش في أوضاع شبيهة بأوضاع الحرب» في تجارب العائلات الفلسطينية. وقد اكتشفنا فعلاً أن مفاهيمنا بشأن الأُسر، أكانت دروعاً واقية من الصدمات، أم مصدراً لإعالة أفرادها، تستدعي فهماً أفضل لكيفية صوغها، هي

وأفرادها، استراتيجيات البقاء وتكتيكاته، إضافة إلى تصرفها وخوفها وأملها وتخيلها حياتها ومستقبلها، حتى في أكثر الأوضاع صعوبة ومشقة.

كما أدركنا، من خلال معطيات المسح والمقابلات، أن ثمة آليات وعمليات متعددة لا يمكن تفسيرها بالكامل حصراً بأوضاع الحرب الكولونيالية والاحتلال. فمخيم الأمعري، على سبيل المثال، يتميز من أم الشرايط والمصيون، بحسب المعطيات المتوفرة، بثلاثة جوانب على الأقل: أولاً بكثافة بشرية أكبر وازدحام وحجم أكبر للأسرة، وثانياً بانخفاض ملموس في مستويات التعليم وأنماط العمل، إضافة إلى تمايزات أقل أهمية مثل البنية الديموغرافية وخصائص الزواج، وثالثاً بعدم توفر ما يحمي سكانه من التعرض للإفقار وانعدام الطمأنينة، كما يتضح بصورة خاصة في معطيات سنة ٢٠٠٤ عن آثار الانتفاضة الثانية. وعلى الرغم من أن تمايزات كهذه ربما لا تبدو مفاجئة، فإن ثمة نزعة أقل بروزاً، لكنها مثيرة للاهتمام، تتماهى مع إحدى أكثر النتائج غير المتوقعة في مسح سنة ٢٠٠٤ قياساً بسنة ١٩٩٧، وهي التزايد المستمر في سمات الرفاهية وأسباب الراحة التي طرأت على أسلوب حياة طبقة وسطى معولمة. وفي هذا الصدد، يعتمد فصلا سلمي وتراكي على المفاهيم النظرية الحضرية لدى استقصاء تلك الديناميات، بينما يبين هلال أن الأُسر ذات التطلعات في أم الشرايط تنظر إلى حياتها كمشروع للحراك والتغيير، حتى في ظل الآثار السلبية للحصار والاحتلال العسكري. ويُظهر هلال أيضاً كيف يخطط زوجان لمستقبلهما وفقاً لأكثر من خيار (بما في ذلك مكان الإقامة وإنشاء أسرة ونمط الاستهلاك) انطلاقاً مما في حيازتهما من رأس مال ثقافي (يجسده التعليم الجامعي) ورأس مال اجتماعي (يعبّر عنه ما لديهما من شبكات علاقات القربى وعلاقات اجتماعية متنوعة أُخرى).

وبالتالي، تشكل الطبقة الاجتماعية - أكان عُبِّر عنها بواسطة الأوضاع المعيشية، أم بواسطة أشكال التضامن أم بواسطة الاستثناءات أم بواسطة التطلعات - متغيراً بارزاً في المشروع، يساهم في تشكيل الكيفية التي يختبر بها الناس الحرب ويعايشونها، والكيفية التي تُبنى بها المجتمعات المحلية وتتشكل بها العائلات ويخطط لمشاريع المستقبل. لكنها ليست ثابتة أبداً، إذ رصدنا دائماً تغيرات لدى زيارتنا المتكررة للعائلة، وإجراء مقابلة مع مختلف أفراد العائلة، وقد شملت تلك التغيرات التصورات والتطلعات والواقع المعاش.

لذلك، لم يكن في وسع مشروعنا البحثي التسليم بأي من تعبيراته الأساسية على عواهنها بالمطلق، إذ أصبحت إعادة النظر في معنى الأسرة، والحرب الكولونيالية، والمجتمعات المحلية، وما بينها من روابط دينامية، جزءاً مهماً من نتائج البحث نفسه.



ونأمل بأن يقترح مسارات جديدة لأبحاث مستقبلية سواء في فلسطين أو في أماكن أُخرى في المنطقة.

في الختام، يعرب المساهمون في الكتاب عن شكرهم لمركز البحوث للتنمية الدولية/كندا (IDRC) على دعمه البحث وتمويل تنفيذه. كما يشكرون معهد دراسات المرأة في جامعة بير زيت على التسهيلات التي قدمها، ويشكرون جميل هلال على تحريره فصول الكتاب، وحسن خضر على ترجمته ثلاثة فصول كتبت باللغة الإنكليزية. وهم يتقدمون بالشكر أيضاً إلى ريتا جقمان على مساهمتها في إعداد وتحليل استمارة مسح الأُسر في الأحياء الثلاثة التي يتناولها الكتاب، ومصطفى أيوب على تنفيذ المسح وتحليل البيانات. كما يشكرون بسام المهر على التقاطه صوراً للأحياء الثلاثة، ويشكرون الباحثين والباحثات الذين نفذوا عملية مسح التجمعات والمقابلات الأولية، وهم: أيوب مصطفى؛ شادي الخواجا؛ سلوى أبو سخيلة؛ كفاح عواودة؛ ميسرة خالد؛ أمل غانم؛ صبا أبو دقة؛ غريس برو؛ جاد سلمان. وكذلك دانا مسعد على تجميعها الأدبيات المتعلقة بموضوع البحث، وغدير أبو غزالة على تجميعها الوثائق المتعلقة بالمؤسسات في الأحياء الثلاثة.

الفصل الأول

# رام الله - البيرة:
# مجتمعات وهويّات

ليزا تراكي

تبدو المجتمعات الثلاثة التي تم وصفها وتحليلها في هذا الكتاب ظاهرياً أنها تصوِّر بدقة ثلاثة نماذج اجتماعية ضمن التشكيل الحضري لرام الله - البيرة. وقد صودف وجودها، أيضاً، على محور يمتد من الشرق إلى الغرب. يبدأ في الشرق بمخيم الأمعري، أفقر التجمعات السكانية وأكثرها كثافة، وينتهي في الغرب بالمصيون، أغنى المناطق السكنية وأقلها كثافة. أمّا المصيون فهو عبارة عن منطقة سكنية أقدم نسبياً من الأمعري وأم الشرايط، تقطن فيها في الغالب شريحة عليا من الطبقة الوسطى، وتتكون من فيلات ومبان سكنية، إضافة إلى بعض المؤسسات التجارية الراقية، مثل الفنادق والمطاعم والمصارف. وتقع في الوسط منطقة أم الشرايط السكنية الجديدة، وهي منطقة سريعة النمو، وحديثة نسبياً، تتكون من مبان سكنية متعددة الطبقات والشقق، تسكنها أُسر من الطبقة الوسطى والطبقة الوسطى الدنيا، نزحت إليها من مناطق في الضفة الغربية (بما في ذلك مخيم الأمعري)، ونسبة قليلة من قطاع غزة، بالإضافة إلى أُسر من منطقة رام الله - البيرة غيرت محل إقامتها.

كان أحد أهداف مشروع البحث، الذي تناول أوضاع التجمعات الثلاثة، دراسة البناء الاجتماعي لثلاثة تجمعات سكنية متباينة، والتحقق من معاني المجتمع والحي السكني لدى الأُسر والأفراد: هل ينظر سكان هذه المناطق، أو الأحياء الثلاثة، إلى أنفسهم كمجتمع؟ ما هي مظاهر التضامن بينهم والتماهي مع منطقة سكناهم؟ ماذا كان دور المؤسسات، سواء رسمية أو غير رسمية، في بناء مجتمعهم، وفي توليد مظاهر التضامن المحلي؟ هل كان التجمع السكني إطاراً للفعل الاجتماعي، وما نوعه؟ كيف أثرت حالة الطوارئ الدائمة في فلسطين في البناء الاجتماعي لمنطقة سكناهم؟

تحاول الدراسات المتعددة في هذا الكتاب تقصي الإجابات عن هذه الأسئلة في سياق التجمعات الثلاثة المتباينة اجتماعياً في فضاء مدينتي رام الله والبيرة. واستندت الأسئلة إلى مفهوم المجتمع المحلي (community)، وهو مفهوم له تاريخ طويل في أدبيات علم الاجتماع الغزيرة، انطلاقاً من الأعمال الشهيرة لماكس فيبر وفرديناند تونيز بشأن أسس التضامن في المجتمعات المعاصرة. أمّا موضوع اهتمام الباحثين في هذا المجال، فكان استشراف مدى إحساس الناس بالانتماء إلى المكان وبالعلاقة مع سكانه، على غرار تصوّر فيبر لأساس الفعل في العلاقات «ذات السمة الجماعية» (communal)، وهو شعور ذاتي للفاعلين فحواه «أنهم ينتمون بعضهم إلى بعض» (Weber 1978, p. 40). كما تبرز هذه الفكرة جانباً آخر للموضوع اهتم به الباحثون، وهو البناء الرمزي للمجتمعات المحلية،

أي الكيفية التي يشكل بها الناس مجتمعاتهم رمزياً ويجعلونها مصدراً للمعنى وحاضناً له ومرجعاً لهوياتهم (Cohen 1985, p. 118).

تجدر الإشارة إلى أن هموم الباحثين المفاهيمية في سعيهم لاستقصاء معنى «المجتمع المحلي» لدى الناس، لم تكن بين هموم الفاعلين الاجتماعيين في الأماكن الثلاثة، على الرغم من أنهم كانوا واعين جداً للمعنى المعاش لـ «المجتمع المحلي». فوجد الباحثون أن السكان المحليين لا يستخدمون مصطلح «مجتمع» أو «منطقة جوار» للدلالة على هذه المناطق. وفي الواقع، لا يرد مصطلح «مجتمع» ضمن اللغة اليومية. فيشار إلى المخيم كمخيم، بينما يشار إلى المنطقتين الأُخريين كـ «مناطق». ومؤخراً، باتت كلمة حي (منطقة جوار تقريباً) تستعمل في المصيون. ويبقى «المخيم» بين المناطق الثلاث، المصطلح الذي يحمل المعنى الأكثر صلابة واستمرارية. ويجب ألاّ يفسر استعمال المصطلح «مجتمع» في هذه الدراسة، كمحاولة لتوصيف فئة اجتماعية ليست موجودة بالضرورة في قائمة التصنيفات المحلية.

يسعى هذا الفصل لوضع التجمعات الثلاثة ضمن الإطار الاجتماعي الأكبر لرام الله – البيرة. وهذا التعيين ضروري، إذ يتيح فهماً أشمل لخصوصيات المناطق الثلاث، استناداً إلى السمات العامة التي تميز تشكيلاً حضرياً أكبر من حيث الحجم، وما هي سوى جزء منه. ويمكن، بصورة خاصة، رؤية تشييد المكان في كل من التجمعات الثلاثة كعملية تفاوضية متصلة ترتبط بالديناميات الدائمة التغير المرافقة لتشكيل المدينة في رام الله – البيرة. وفي سياق هذا الحيز الاجتماعي – المكاني، تصعد الأحياء السكنية، وتهبط، وتتأرجح قيمتها المادية والرمزية، كما تتغير مكانتها الاجتماعية والاقتصادية باستمرار. لذا، لا بد من الأخذ في الاعتبار المزيج الفريد للقوى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والرمزية التي ساهمت في بناء العالم الاجتماعي لرام الله – البيرة، لتحديد ما تتسم به أحياء معينة من خصوصيات.

يعزز هذا الكتاب العدد المتزايد من الدراسات الحديثة التي تهتم – من خلال البحث الميداني بالدرجة الأولى – بالكشف عن التحولات المستمرة في «الاقتصاد السياسي للحيز الحضري»، على غرار مجموعة رائدة من الدراسات عن التغيرات في المشهد الحضري للقاهرة في الكتاب الذي حررته ديان سنغرمان وبول عمار (Singerman and Amar 2006).

والتاريخ مهم، أيضاً. فقد لاحظت ماسي أن خصوصية المكان تنبع من حقيقة كونه يمثل بؤرة لمزيج مميز من علاقات اجتماعية ومحلية أوسع، وهي علاقات تزداد خصوصية



وتتفاعل مع التاريخ المتراكم للمكان، حيث في الإمكان رؤية التاريخ كطبقة فوق أُخرى من مختلف منظومات الوصل المحلية، وما ينتمي منها إلى العالم الأوسع (Massey 1994, p. 156).

وفي هذه الحالة يؤدي التعمق في التاريخ إلى التعرف على اللحظات والعلاقات الاجتماعية التي تشكل محطات مهمة في القرن العشرين الزاخر بالأحداث، والتي رسمت معالم رام الله – البيرة كعالم اجتماعي فريد. فُرضت اللحظات الحاسمة، إلى حد بعيد، بفعل ما شهده العالم، وفلسطين، من تقلبات، وخصوصاً الحرب العالمية الأولى، والانتداب البريطاني، ونكبة ١٩٤٨، واحتلال الضفة الغربية وقطاع غزة منذ سنة ١٩٦٧، والانتفاضة الأولى (التي اندلعت في نهاية سنة ١٩٨٧)، واتفاق أوسلو في سنة ١٩٩٣، والانتفاضة الثانية (التي بدأت في أواخر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠). وقد تجسّدت علاقات اجتماعية ذات دلالة، كانت بدورها نتاجاً لتلك الأحداث المثيرة، ضمن شبكات اجتماعية تتجاوز حدود مختلف المناطق في رام الله – البيرة، وفلسطين، وتربط فيما بينها. وقبل معالجة هذا الموضوع، لا بد من رسم بعض السمات الأساسية للتجمعات الثلاثة موضوع البحث.

## الحدود والشبكات والحراك

تشير الصورة الإجمالية المستخلصة من ملامح التجمعات الثلاثة إلى كثافة العلاقات الاجتماعية والإحساس العالي بمجتمع المنطقة السكنية في مخيم الأمعري، في مقابل عدم وجود الإحساس بالمجتمع بشكل لافت للنظر في المصيون، حيث تقيم شرائح عليا من الطبقة الوسطى، وبإحساس ضعيف بالمجتمع، لكنه في طور النمو في أم الشرايط وهو المنطقة السكنية الجديدة التي يسكنها نازحون من مناطق أُخرى. وتذكّر تلك الصورة بزعم بندكت أندرسون (Anderson 1991) أن أغلبية المجتمعات (communities)، إن لم تكن جميعها، هي مجتمعات متخيلة، أي مجتمعات تتميز بعضها من بعض وفقاً لطريقة تصورها وتخيلها، وليس وفقاً لمعيار الحقيقة والزيف. وتلاحظ جونسون في هذا الكتاب إمكان اعتبار مخيم الأمعري التجمع الأكثر تماسكاً، ووعياً للذات، بين التجمعات الثلاثة. فهو في الواقع مكان للإبعاد والعزلة في آن واحد. إضافة إلى ذلك، يختلف الوجود النشيط للعديد من المنظمات المحلية في المخيم، إلى حد كبير، عما يماثله في التجمعين الآخرين، ويشكل مكوّناً إضافياً في تحديد معالم الأمعري كمجتمع. وفي المقابل، تفتقر المنطقة السكنية الجديدة، أم الشرايط، إلى عوامل الهوية الذاتية، ونوعية الهيئات الاجتماعية التي تميز الأمعري. فهي، كما يلاحظ هلال في هذا الكتاب، متحررة «من التشكيلات العشائرية،

ومن ذاكرة مثقلة بالرموز والتراتبيات العائلية والطبقية والجهوية.» أمّا المصيون، المنطقة السكنية الراقية، فهو أقرب إلى مجتمعات الضواحي المعولمة، إذ يتكون في الغالب من بيوت سكنية لأُسر صغيرة، وإن كان يشهد زحفاً للمباني السكنية متعددة الطبقات. وهو خال تماماً من هيئات اجتماعية كالنوادي واللجان الشعبية؛ في حين يرتاد سكانه مؤسسات، وينتسبون إلى هيئات، خارج منطقة سكناهم (انظر فصل سلمي في هذا الكتاب).

لذا، تشكل كثافة العلاقات الاجتماعية، والتاريخ المشترك (كما في حالة الأمعري)، ووجود منظمات محلية، مؤشرات مهمة تدل في الواقع على هوية التجمع السكني. وفي هذا الصدد يلاحظ هلال في الصورة التي يرسمها لأم الشرايط أن أحد الفوارق بين المواقع الثلاثة يتمثل فيما يمكن إدراجه في بند كثافة العلاقات الاجتماعية المباشرة واتساعها وثباتها وتنوعها (انظر فصل هلال في هذا الكتاب).

بعض الملاحظات الأولية لفريق العمل يدفعنا إلى التساؤل عن مفهوم التجمع السكني، أو الحي، كمكان ثابت الحدود. فقد لاحظ الباحثون ما تتسم به الحدود بين التجمعات الثلاثة من انسياب واضح، وخصوصاً الحد الفاصل بين مخيم الأمعري وأم الشرايط، إذ رُصدت درجة عالية من الحركة بين التجمعين السكنيين من خلال العديد من المقابلات التي أجراها فريق البحث، وتبين أن الحدود المتحركة ليست مجرد انعكاس أو تعبير عن الانتقال الكبير من محل الإقامة بمنطقة ما إلى منطقة أُخرى، أو مجرد نموذج للتوسع العمراني خارج المنطقتين. فهي ترتبط، أيضاً، بالطبيعة الدينامية والمتغيرة باستمرار للشبكات الاجتماعية العابرة لحدود التجمع نفسه. وأثبتت اللمحات المعروضة عن التجمعين المتجاورين، مخيم الأمعري وأم الشرايط، أن العوالم الاجتماعية للناس في المنطقتين تشمل أفراداً وأُسراً من المكان الآخر، وهو ما يوحي بأن مجتمع هذه المنطقة أو تلك ليس مكانياً فحسب، بل هو اجتماعي أيضاً. ويجب، في الواقع، كما تقول ماسي، ألاّ نخلط بين المكان والمجتمع، فالمجتمعات قد تنشأ من دون الوجود في المكان نفسه (Massey 1994, p. 153).

تنطبق تلك العبارة أكثر ما تنطبق على المصيون، وهو منطقة الشرائح العليا من الطبقة الوسطى، حيث تقام العلاقات الاجتماعية المهمة خارج حدود الحي. إن المكان بخصائصه الطبيعية المشتركة ليس هو الذي يربط بين سكان ينتسبون إلى مجتمع ما، بل ما يربط بين هؤلاء الأفراد هو ممارسات ونشاطات وذائقة مشتركة. فقد نشأ تجمع المصيون ليعكس النماذج المتغيرة للعلاقات في العالم الاجتماعي لرام الله - البيرة، والذي تتجلى فيه البصمة الفريدة للطبقة الوسطى وشريحتها العليا.



ومع ذلك، يُظهر المجتمعان الآخران نموذجاً اجتماعياً أكثر شيوعاً من الناحية العملية. فالشبكات الاجتماعية، والعلاقات المهمة بالنسبة إلى القاطنين في الأمعري وأم الشرايط، هي عائلية في معظمها. فما زالت علاقات حميمة تربط الناس في أم الشرايط بأماكن سكناهم الأصلية، بحكم أنهم في أغلبيتهم انتقلوا إليه في فترات قريبة العهد، كما أن عدداً كبيراً منهم موظفون في مؤسسات في رام الله والبيرة، بعد أن استقروا برام الله منذ أن فرضت قيود صارمة على حرية الحركة في إثر اندلاع الانتفاضة الثانية سنة ٢٠٠٠.

أمّا بالنسبة إلى سكان الأمعري، وعلى الرغم من أن عوالمهم الاجتماعية متجذرة في المخيم نفسه فإنها تشمل صلات عائلية في أحياء سكنية أُخرى في رام الله، بما فيها قرية بيتونيا المجاورة التي تشهد نمواً متسارعاً، وفي بقية الضفة الغربية، وقطاع غزة، وأرجاء العالم العربي، وخصوصاً الأردن.

بناء على ذلك، تصبح المجتمعات عادة واقعاً في مكان محدد، حتى لو لم تتجسد على الدوام ضمن علاقات اجتماعية واقعية موجودة في المكان نفسه. وقد يتشكل المجتمع كفكرة أو كمفهوم تعززه إسقاطات وممارسات اجتماعية تعتبر جزءاً من عملية إنشاء المكان الواعية.

وقد يتوضح ذلك مرة أُخرى من خلال حي المصيون. هناك، من الممكن القول إن غياب المجتمع في حد ذاته يشكل أهم مصدر لقوة المكان، لا في نظر القاطنين فيه فحسب، بل في نظر الطامحين إلى الإقامة به أيضاً. كذلك لا ينعي سكان المصيون، خلافاً لساكني أم الشرايط، بصورة جدية، انعدام علاقات الجيرة وتوابعها، بل بالعكس، يتمثل جزء مهم من الحس المشترك بـ«المجتمع» في **سطحية** العلاقات الاجتماعية **وغيابها**. وقد زعم من قابلناهم هناك جميعهم «عدم وجود متسع من الوقت لإقامة علاقات مع جيرانهم»، وهو تعليق عبروا عنه بلا أسف وبما يشبه الفخر.

ويبدو أن ما يوحد سكان المصيون في مجتمع مشترك يتمثل في إدراكهم أنهم يشكلون مجتمعاً من **نوعية** خاصة، في مكان فريد؛ مجتمعاً لا تسوده علاقات جيرة قوية في الحياة اليومية، إذ «ينشغل الناس بأمورهم الخاصة»، خلف بوابات بيوتهم المستقلة. وتمثل تلك «العلامة الفارقة» جانباً مما يدعوه هارفي (Harvey 2001, p. 405) رأس المال الرمزي الجماعي المرتبط بالأماكن والأسماء.

ولدى العودة إلى موضوع فهم المجتمعات في سياقها الأوسع، من المفيد التذكير بأن المجتمعات، والأحياء السكنية، ومناطق أُخرى تتمتع بأهمية اجتماعية، تقع ضمن تراتبيات مكانية أنشأتها وانعكست عليها انقسامات اجتماعية في الفضاء الاجتماعي الأكبر لمدينة،

أو لمنطقة، أو لبلد ما. وتصنف المجتمعات بحسب قيمتها في الأسواق ذات الصلة، أكانت عقارية أم رمزية. وعلى الرغم من أن المصيون يقع في منطقة شهدت ارتفاعاً صارخاً في سعر الأرض في الأعوام الأخيرة، فإن قيمته الاجتماعية كمنطقة تسكنها النخبة لا تتحدد فقط بسعر الأرض في السوق، إذ لا تقل القيمة في السوق الرمزية أهمية. فيغدو الحفاظ على هذه القيمة يعني، وقبل أي شيء آخر، الحفاظ على خصائص المكان المميزة.

وما امتعاض بعض سكان المصيون من انتهاكات البلدية، وفقاً لرأيهم، للإجراءات المنظّمة للتوسع العمراني، وذلك لدى رضوخها لمطالب المضاربين في سوق العقارات من خلال منح أذونات لبناء شقق سكنية في الحي (سلمي في هذا الكتاب) سوى دليل على أهميته كمكان مميز، وإن لم يكن محط نشاط سكانه الاجتماعي.

ربما هذا ما خطر ببال أميرة سلمي عندما لاحظت أن القلق إزاء تطويق مباني الشقق السكنية المؤلفة من عدة طبقات والخوف من انتهاك «الخصوصية» اللذين عبّر عنهما كثيرون من سكان المصيون، لا يعكسان انزعاجهم من ازدحام الحي بالسكان، بقدر ما يعكسان رغبتهم، بغض النظر عن تجاربهم وتواريخهم، في الحفاظ على الحدود الطبقية.

وليس هذا بفريد في المراكز الحضرية، إذ تتمتع المدن جميعها بتراتبية في الأماكن والأحياء، تعكس نفسها في القيمة غير المتساوية في سوق العقارات والأسواق الرمزية، والتي تعكس بدورها علاقات صراع بين أطراف اجتماعية فاعلة متعددة.[١] لكن، لا تنطبق تلك الحالة على رام الله – البيرة دائماً، إذ يبدو هذا المركز الحضري، في مطلع القرن الحادي والعشرين، عالماً اجتماعياً مختلفاً، ومدينة حديثة يرافقها إدراك متنامٍ للمرتبة والمكانة، ووعي أكبر لمكانتها الوطنية، إضافة إلى انقسام متزايد على أسس طبقيّة. وهذا ما ستكشفه الصفحات التالية.

## عملية تشكيل رام الله – البيرة

أعود إلى فكرة أن رام الله – البيرة هي نتاج أحداث ولحظات حاسمة في التاريخ الحديث المضطرب لفلسطين، وقد نشأت بفضل مجموعة استثنائية من العلاقات والشبكات الاجتماعية – هي بدورها وليدة هذا التاريخ – تشابكت داخل هذا المكان وخارجه. وقد لاحظت ماسي في طرحها موضوع «الإحساس العالمي بالمكان»، أن كل مكان يمثل نقطة

(١) على سبيل المثال، توضح فرحة غنام في دراستها عن القاهرة (Ghannam 2002) أن الصراع بشأن الحيز الحضري يقف خلف التقلبات والتحولات في مختلف أحياء القاهرة من حيث قيمتها الطبقية والرمزية في ظل سياسة الانفتاح والعولمة.



فريدة لتقاطع شبكات عالمية ومحلية لعلاقات اجتماعية وتحركات واتصالات (Massey 1994, p. 154). وتشمل الشبكات الاجتماعية وحلقات الاتصال والحركة التي تقاطعت في رام الله – البيرة العالم برمته، من بيليز إلى ديترويت، ومن مدينة غزة إلى عمّان.[٢] وستتم الإشارة إلى شبكات الشتات هذه لاحقاً.

وفي هذا السياق، لا بد من ذكر السجالات بشأن بناء المكان التي تشكل مساهمات ماسي جزءاً منها. ويدعو أرتورو إسكوبار في مراجعته حالة «أنثروبولوجيا المكان» إلى المزج بين المقاربات السياسية – الاقتصادية، والظاهراتية، أو التركيبية في الدراسات المعنية بالطريقة التي يُصنع بها المكان. فالمكان لا ينجم حصرياً عن عوامل بنيوية (رأس المال، والقوى العالمية) أو عن عوامل وجودية، أو «أحاسيس» (Escobar 2001, pp. 150-153). وبطريقة مشابهة يلاحظ توماس غيرين، لدى عرضه أدبيات علم الاجتماع بشأن المكان، ضرورة الموازنة بين نظريات الاقتصاد السياسي وعلم البيئة الحضرية (وهو نوع من الحتمية البنيوية) من جهة، وبين مقاربة تدرك أن الناس العاديين يمكنهم أن يستخلصوا من مكان ثابت ومجرد مكاناً محدداً ينطوي على المعنى، ويحمل اسماً، ويمتاز بالأهمية، من جهة أُخرى. فالمحلية ظاهراتية مثلها مثل المكانية (Gieryn 2000). وهو يدعو بعد بورديو (Bourdieu 1990)، إلى مقاربة مناقضة للاختزالية والحتمية، تحدّ التعلق الإيماني الجغرافي والبيئي، والحتمية والبنيوية الاجتماعية المنفلتة من عقالها، إذ يتحرك المجالان المادي والتأويلي بصورة مستقلة، وبقدر من الاعتماد المتبادل (Gieryn 2000, p. 467).

وترتبط هذه التحذيرات بنقطة أُخرى عن التاريخ تم التطرق إليها سابقاً، عندما ذكرتُ أن التاريخ السياسي الصاخب لفلسطين والعالم هو الذي صاغ اللحظات الحاسمة لتكوين رام الله – البيرة. ومع ذلك تجدر الملاحظة، أنه بقدر أهمية عدم الوقوع في شرك حتمية بنيوية، أو تركيبية، مبالغ فيها، فمن الضروري أيضاً ألاّ نعزو إلى «التاريخ» فاعلية مفرطة. فلا وجود لمكان «صنعته» أو «أنتجته» أحداث تاريخية. إذ قد تندثر الأماكن، أو تتشظى، أو تتغير بفعل أحداث عاصفة مؤثرة، مثل الحروب، والاحتلال، والاتفاقيات الدولية، إلاّ إن فاعلية الناس هي التي تصوغ الأمكنة، أكان من خلال الفعل الجماعي، أم من خلال القرارات والممارسات الفردية والعائلية، وهي التي تضفي عليها هوياتها الفريدة على خلفية أحداث حاسمة.

وفعلاً، لدى دراسة مسار المدينتين التوأمين في القرن الماضي، نجد أن قرارات أشخاص عاديين – الهجرة إلى الولايات المتحدة الأميركية، وإرسال نقود لبناء بيت في

(٢) ناقش ساري حنفي (٢٠٠١) أنواعاً متعددة من شبكات الشتات الفلسطيني وتقاطعاتها في فلسطين.

رام الله أو البيرة، ونقل محل السكن من نابلس إلى رام الله، واقتراض نقود من أقارب في عمّان، والذهاب إلى العمل مدرساً في الكويت – اتُّخذت في الحروب وتحت الاحتلال هي التي طبعت هذه الأمكنة ببصمتها.

كذلك كان للمقاومة الجماعية أهميتها في بناء الأمكنة في فلسطين. فعلى سبيل المثال، تمثل صور جبل النار في نابلس ومخيم جنين للاجئين (الذي اكتسب مكانة أيقونية كمكان للمقاومة في أثناء الاجتياح الإسرائيلي في سنة ٢٠٠٢) انعكاساً للنشاط المقاوم، الذي أضفى عليها مكانة خاصة في المخيال الوطني. ومن هذه الناحية فإن هوية مخيم الأمعري كمكان وثيقة الصلة بالمقاومة ضد الاحتلال، وخصوصاً في الانتفاضة الأولى في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي. صحيح أن المخيم بات في أيامنا منطقة استبعاد، إذ إن الطبقة الوسطى وشريحتها العليا في رام الله قد توصمانه مكاناً للفوضى والفلتان، إلاّ إنه اتخذ مقام الوعي البديل للمجموعة نفسها من الناس في وقت وحقبة سابقين. ففي الانتفاضة الأولى، مثلاً، عبر تجار المدن الأغنياء عن واجبهم السياسي من خلال تزويد المخيم بالطعام والمؤن، خلال فترات الحصار الطويلة، وقد شمل هذا النشاط القرى القريبة، ومخيم الجلزون للاجئين.

وقد نجم عن أعمال المقاومة، أيضاً، إجراءات عقابية شديدة من جانب قوات الاحتلال في بعض المناطق، إذ إنها فصلتها عن شبكة علاقاتها الاقتصادية والاجتماعية، وفرضت عليها الحصار والعزلة. فتعرضت نابلس المعروفة تاريخياً كمركز مهم للتجارة والإنتاج، وكمكان للاستثمار الكثيف بعد اتفاق أوسلو، لحصار واعتداءات في فترات متباينة منذ سنة ٢٠٠٠، كما تعرّض مشهدها الطبيعي للتخريب، وانهار اقتصادها، وأغلقت حدودها الحواجز العسكرية المسيطرة على حركة الدخول إلى المدينة والخروج منها. وانتقلت المؤسسات الاقتصادية إلى أماكن أُخرى في الضفة الغربية، وخصوصاً إلى رام الله، وأصبحت المدينة تعيش من منع تجول إلى آخر، ومن مداهمة عسكرية إلى أُخرى. وفي سبعة أعوام، أصبحت نابلس، وهي أكبر مدن الضفة الغربية والحلقة الأساسية في الاقتصاد الفلسطيني، مكاناً لا يمكن الوصول إليه، ويتسم بالدمار وصعوبة العيش.[٣]

وفي الواقع، حوّل نظام الإغلاق والحواجز، الذي تفاقم مع إقامة الجدار الفاصل، الضفة الغربية إلى عدد من الجيوب المنعزلة، إذ أصبحت أكبر مدينة معزولة عن قراها، كما تعطلت شبكاتها التجارية والاجتماعية التقليدية. وبدأت التأثيرات بعيدة المدى لهذه الإجراءات الإسرائيلية في الظهور تباعاً: بدءاً بانكماش العالم الاجتماعي للفلسطينيين، وظهور

(٣) كمرجع ممتاز لبيئة نابلس تحت الحصار، انظر: Doumani 2004.



أشكال جديدة من النزعة المحلية، بما فيها الحالة الغريبة لمحلية رام الله «الكوزموبوليتانية»، المنعزلة عن بقية فلسطين، على غرار النزعات المحلية للخليل المعزولة أو نابلس (Taraki and Giacaman 2006, p. 32).

أخيراً، من المفيد، كما لاحظ غيرين، إدراك دور الفاعلية والمصادفة كقوى ذات شأن في بناء المكان (Gieryn 2000, p. 469). فقد تضافرت مجموعة من المصادفات الجغرافية والسياسية مع الأعمال والممارسات الفردية والجماعية على إنشاء المكان الذي يدعى رام الله – البيرة.

أصبحت هاتان البلدتان مركز الحياة السياسية والثقافية لفلسطين اليوم، وبزّتا القدس الشرقية التي كانت حتى التسعينيات المركز الحضري الرئيسي للمناطق الفلسطينية المحتلة. وقد أدى تأسيس السلطة الفلسطينية ونقل معظم مؤسساتها إلى رام الله – البيرة، إضافة إلى سياسات الحصار والعزل التي تمارسها إسرائيل، والتي أدت مؤخراً إلى فصل القدس بالكامل عن باقي الضفة الغربية، إلى تضاؤل إمكان استدامة القدس الشرقية كمركز حضري متماسك.

قبل تتبع مسار أحداث هذه القصة، لا بد من ملاحظة تتعلق بالتسميات. تشكل رام الله والبيرة وحدتين إداريتين منفصلتين، لكل منهما بلديتها ومجلسها البلدي الخاص. إلاّ إن الحدود الاجتماعية والمادية بين المدينتين تبددت، ولا يوجد الارتباط بالهوية المميزة للبلدة إلاّ بين السكان «الأصليين» الذين يشكلون اليوم نسبة ضئيلة من سكان البلدتين. وتتميز البيرة بعلاقة معقدة نوعاً ما برام الله، إذ تم تهميشها ووضعت جانباً، ثقافياً وسياسياً، من جانب رام الله. وفي اللغة المتداولة يتضمن مصطلح رام الله بشكل عام البيرة. ويقع اثنان من التجمعات السكنية الثلاثة في قيد الدراسة، وهما مخيم الأمعري وأم الشرايط، ضمن النطاق البلدي للبيرة، لكن سكانهما يعتبرون أنهم يقطنون في «رام الله»، وإن على مستويات مختلفة، إلاّ إن المسألة ليست بسيطة وواضحة المعالم كما تبدو. إذ يبين تأكيد بنت في الصف الثامن من مخيم الأمعري أنها تحب الذهاب إلى رام الله «لأنه لا يوجد احتلال هناك» (Johnson 2006b, p. 5)، وهو ما يدل على وجود أكثر من رام الله واحدة. ويمثل تقصي كيف حدث هذا الأمر واحدة من مهمات هذا الفصل.

## من قرية إلى مدينة

دخلت رام الله والبيرة القرن العشرين كقريتين بشكل أساسي. ويعكس الأسلوب المعماري أساليب حياة الفلاحين وحاجاتهم. ولم تكونا متميزتين من غيرهما من قرى المناطق

الجبلية في فلسطين (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ٢٢). ويوثق تاريخ كل من البلدتين نشاطات السكان الفلاحية (شاهين ١٩٨٢؛ أبو ريّا د. ت.؛ Grant 1921؛ Shaheen 1992). لكن رام الله، بصورة خاصة، دخلت القرن العشرين بميزتين مهمتين كانتا حاسمتين بالنسبة إلى تطورها المستقبلي كبلدة تجارية ومركز إداري للمنطقة، ولاحقاً كمدينة مركزية.

وتشمل هاتان الميزتان وجود عدد كبير من المؤسسات ذات الأصول الأجنبية، والمؤسسات المرتبطة بالكنيسة، وبداية موجات الهجرة إلى الأميركتين (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ٢٨). وقد يفسر وجود المؤسسات المسيحية في القرية بسبب قربها من القدس، وحقيقة أن أغلبية مسيحية كانت تسكنها.[٤] أمّا التاريخ المتوفر عن رام الله، على قلته، وقد كتب معظمه أفراد من البلدة ومهاجرون، فيدل على هويتها المسيحية حتى النصف الأول من القرن العشرين (شاهين ١٩٨٢؛ أبو ريّا د. ت.؛ قدورة ١٩٩٩؛ Shaheen 1992).

وقد ثبت أن تلك الهوية أثرت دائماً في التطور المستقبلي لرام الله باعتبارها مركزاً حضرياً للمنطقة بداية، ووطنياً في وقت لاحق، حتى بعد زمن طويل من خسارتها أكثرية سكانها المسيحيين. وكانت هذه الهوية من أكثر مصادر رام الله الرمزية أهمية، كما سنبين لاحقاً القدرة على تصوير رام الله كبلدة مسيحية، في شكلها كما هي اليوم.

نشأت في فلسطين، في العقود الأولى من القرن العشرين، طبقة وسطى حضرية، وكذلك فضاء عام حديث. وكان هذا أبرز ما يكون في المدن الساحلية مثل يافا وحيفا، إضافة إلى القدس، وفقاً لما تم توثيقه في مذكرات وغيرها من سجلات تلك الحقبة.[٥] بدأ الوجود الأوروبي بالظهور في المراكز الحضرية الفلسطينية، وتردد صداه في رام الله أيضاً، حين أقيم هناك عدد من المؤسسات الأجنبية التي تتمتع بخلفية مسيحية في أواسط القرن التاسع عشر. وفي أواخر هذا القرن، تبعتها إرساليات كاثوليكية وبروتستانتية وكويكرز (أبو ريّا د. ت.، ص ١٢٤ – ١٢٧). ويشهد السجل المعماري بدءاً من أواسط القرن التاسع عشر، على الوجه المتغير لرام الله، كما يلاحظ الجعبة وبشارة أن فكرة المؤسسات العامة كانت المؤشر إلى التحوّل من قرية إلى بلدة؛ وهذه كانت المباني الأولى التي شيدت خارج حدود مركز البلدة القديم (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ٣٠ – ٥٤). وأمّا المؤسسات الأكثر تأثيراً بين تلك المؤسسات، فتمثلت في مدرستين للكويكرز، واحدة للبنات أنشئت سنة ١٨٨٩

(٤) يلاحظ خليل أبو ريا أن رام الله بقيت قرية أورثوذكسية مسيحية حتى أواسط القرن التاسع عشر. وكانت أولى الإرساليات التي قدمت إليها هي الجمعية الإرسالية المسيحية في سنة ١٨٤٦ (أبو ريا د. ت.، ص ١٢٤).

(٥) تماري ونصار ٢٠٠٣؛ مسلم ٢٠٠٣ هما مثالان جيدان.



في رام الله، والأخرى للصبيان أسست في البيرة سنة ١٩٠١.

ويؤكد أحد مؤرخي البلدة أن قدوم إرساليات الفرندز إلى رام الله وافتتاح مدارسها هناك، كان له أكبر الأثر في «عقلية أهالي رام الله في هجرتهم إلى أميركا» (المصدر نفسه، ص ١٣٩). إلاّ إنه يمكن الافتراض أن الأمر لم يكن مسألة «عقلية» فحسب، إذ يمكننا الافتراض أن شبكة الكويكرز وغيرها من المؤسسات المسيحية سهلت الهجرة لمسيحيي رام الله في مسعاهم نحو حياة أفضل.

وتفيد سيرة خليل طوطح (١٨٨٦ – ١٩٥٥)، وهو تربوي بارز من رام الله، في هذا الشأن: ولد في رام الله لوالدين اعتنقا مذهب الكويكرز في نهاية القرن التاسع عشر، ودرس في مدرسة الفرندز في البلدة، ثم انتقل إلى مدرسة للكويكرز في برمانا في لبنان، ومنها إلى مدرسة داخلية للكويكرز في الولايات المتحدة الأميركية. أكمل دراسته الجامعية والعليا في الولايات المتحدة الأميركية، وعاد إلى البلد ثلاث مرات في السنوات ١٩١٢ و١٩١٩ و١٩٢٦، ليشغل منصب مدير كلية تدريب الشبان في القدس، ومدير مدرسة الفرندز للصبيان في رام الله (PASSIA 2007).

كان لإنشاء المؤسسات المسيحية في رام الله نتائج اجتماعية أيضاً. فقد لاحظ مؤرخ اجتماعي للبيرة أن إنشاء المؤسسات المسيحية الأجنبية في وقت مبكر في رام الله، أدى إلى تمايزات اجتماعية بين البلدتين، إذ سهلت الفرص التعليمية في مدارس ترعاها الكنيسة إمكانات الهجرة في رام الله، وبالتالي أضفت عليها قدراً من التميز. وتعمقت الهوة الاجتماعية بين البلدتين، فانعكست على مستوى التعليم، وطريقة اللباس، وأساليب الحياة (مقابلة مع عبد الجواد).[٦]

وفي مطلع القرن العشرين، أصبحت هجرة سكان رام الله والبيرة في الأساس إلى الولايات المتحدة الأميركية عاملاً حاسماً في تحويل البلدتين بالتدريج إلى مركز حضري واحد. وتم استثمار التحويلات المالية من الخارج في إنشاء البيوت والمؤسسات العامة التي بدأت تتوسع خارج مراكز القريتين، كما نشأت مؤسسات تجارية بفضل تمويلات المهاجرين. وقد انخفضت معدلات الهجرة خلال الحرب العالمية الأولى، ثم عادت فارتفعت بعد ذلك، وخصوصاً بعد سنة ١٩٤٨ (أبو ريّا د. ت.، ص ١٣٩ – ١٤٠).

حانت لحظة حاسمة في تاريخ المدينتين خلال الانتداب البريطاني (١٩١٧ – ١٩٤٨)، وخصوصاً بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها. فمنذ بداية العشرينيات، حدثت

(٦) أنا ممتنة لصالح عبد الجواد الذي شاركني معرفته ووثائقه المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي للبيرة، وذلك في مقابلة أجريتها معه في شباط/ فبراير ٢٠٠٧.

الجبلية في فلسطين (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ٢٢). ويوثق تاريخ كل من البلدتين نشاطات السكان الفلاحية (شاهين ١٩٨٢؛ أبو ريّا د. ت.؛ Grant 1921؛ Shaheen 1992). لكن رام الله، بصورة خاصة، دخلت القرن العشرين بميزتين مهمتين كانتا حاسمتين بالنسبة إلى تطورها المستقبلي كبلدة تجارية ومركز إداري للمنطقة، ولاحقاً كمدينة مركزية.

وتشمل هاتان الميزتان وجود عدد كبير من المؤسسات ذات الأصول الأجنبية، والمؤسسات المرتبطة بالكنيسة، وبداية موجات الهجرة إلى الأميركتين (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ٢٨). وقد يفسر وجود المؤسسات المسيحية في القرية بسبب قربها من القدس، وحقيقة أن أغلبية مسيحية كانت تسكنها.[٤] أمّا التاريخ المتوفر عن رام الله، على قلته، وقد كتب معظمه أفراد من البلدة ومهاجرون، فيدل على هويتها المسيحية حتى النصف الأول من القرن العشرين (شاهين ١٩٨٢؛ أبو ريّا د. ت.؛ قدورة ١٩٩٩؛ Shaheen 1992).

وقد ثبت أن تلك الهوية أثرت دائماً في التطور المستقبلي لرام الله باعتبارها مركزاً حضرياً للمنطقة بداية، ووطنياً في وقت لاحق، حتى بعد زمن طويل من خسارتها أكثرية سكانها المسيحيين. وكانت هذه الهوية من أكثر مصادر رام الله الرمزية أهمية، كما سنبين لاحقاً القدرة على تصوير رام الله كبلدة مسيحية، في شكلها كما هي اليوم.

نشأت في فلسطين، في العقود الأولى من القرن العشرين، طبقة وسطى حضرية، وكذلك فضاء عام حديث. وكان هذا أبرز ما يكون في المدن الساحلية مثل يافا وحيفا، إضافة إلى القدس، وفقاً لما تم توثيقه في مذكرات وغيرها من سجلات تلك الحقبة.[٥] بدأ الوجود الأوروبي بالظهور في المراكز الحضرية الفلسطينية، وتردد صداه في رام الله أيضاً، حين أقيم هناك عدد من المؤسسات الأجنبية التي تتمتع بخلفية مسيحية في أواسط القرن التاسع عشر. وفي أواخر هذا القرن، تبعتها إرساليات كاثوليكية وبروتستانتية وكويكرز (أبو ريّا د. ت.، ص ١٢٤ – ١٢٧). ويشهد السجل المعماري بدءاً من أواسط القرن التاسع عشر، على الوجه المتغير لرام الله، كما يلاحظ الجعبة وبشارة أن فكرة المؤسسات العامة كانت المؤشر إلى التحوّل من قرية إلى بلدة؛ وهذه كانت المباني الأولى التي شيدت خارج حدود مركز البلدة القديم (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ٣٠ – ٥٤). وأمّا المؤسسات الأكثر تأثيراً بين تلك المؤسسات، فتمثلت في مدرستين للكويكرز، واحدة للبنات أنشئت سنة ١٨٨٩

(٤) يلاحظ خليل أبو ريا أن رام الله بقيت قرية أورثوذكسية مسيحية حتى أواسط القرن التاسع عشر. وكانت أولى الإرساليات التي قدمت إليها هي الجمعية الإرسالية المسيحية في سنة ١٨٤٦ (أبو ريا د. ت.، ص ١٢٤).

(٥) تماري ونصار ٢٠٠٣؛ مسلم ٢٠٠٣ هما مثالان جيدان.



في رام الله، والأُخرى للصبيان أسست في البيرة سنة ١٩٠١.

ويؤكد أحد مؤرخي البلدة أن قدوم إرساليات الفرندز إلى رام الله وافتتاح مدارسها هناك، كان له أكبر الأثر في «عقلية أهالي رام الله في هجرتهم إلى أميركا» (المصدر نفسه، ص ١٣٩). إلاّ إنه يمكن الافتراض أن الأمر لم يكن مسألة «عقلية» فحسب، إذ يمكننا الافتراض أن شبكة الكويكرز وغيرها من المؤسسات المسيحية سهلت الهجرة لمسيحيي رام الله في مسعاهم نحو حياة أفضل.

وتفيد سيرة خليل طوطح (١٨٨٦ – ١٩٥٥)، وهو تربوي بارز من رام الله، في هذا الشأن: ولد في رام الله لوالدين اعتنقا مذهب الكويكرز في نهاية القرن التاسع عشر، ودرس في مدرسة الفرندز في البلدة، ثم انتقل إلى مدرسة للكويكرز في برمانا في لبنان، ومنها إلى مدرسة داخلية للكويكرز في الولايات المتحدة الأميركية. أكمل دراسته الجامعية والعليا في الولايات المتحدة الأميركية، وعاد إلى البلد ثلاث مرات في السنوات ١٩١٢ و١٩١٩ و١٩٢٦، ليشغل منصب مدير كلية تدريب الشبان في القدس، ومدير مدرسة الفرندز للصبيان في رام الله (PASSIA 2007).

كان لإنشاء المؤسسات المسيحية في رام الله نتائج اجتماعية أيضاً. فقد لاحظ مؤرخ اجتماعي للبيرة أن إنشاء المؤسسات المسيحية الأجنبية في وقت مبكر في رام الله، أدى إلى تمايزات اجتماعية بين البلدتين، إذ سهلت الفرص التعليمية في مدارس ترعاها الكنيسة إمكانات الهجرة في رام الله، وبالتالي أضفت عليها قدراً من التميز. وتعمقت الهوة الاجتماعية بين البلدتين، فانعكست على مستوى التعليم، وطريقة اللباس، وأساليب الحياة (مقابلة مع عبد الجواد).[٦]

وفي مطلع القرن العشرين، أصبحت هجرة سكان رام الله والبيرة في الأساس إلى الولايات المتحدة الأميركية عاملاً حاسماً في تحويل البلدتين بالتدريج إلى مركز حضري واحد. وتم استثمار التحويلات المالية من الخارج في إنشاء البيوت والمؤسسات العامة التي بدأت تتوسع خارج مراكز القريتين، كما نشأت مؤسسات تجارية بفضل تمويلات المهاجرين. وقد انخفضت معدلات الهجرة خلال الحرب العالمية الأولى، ثم عادت فارتفعت بعد ذلك، وخصوصاً بعد سنة ١٩٤٨ (أبو ريّا د. ت.، ص ١٣٩ – ١٤٠).

حانت لحظة حاسمة في تاريخ المدينتين خلال الانتداب البريطاني (١٩١٧ – ١٩٤٨)، وخصوصاً بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها. فمنذ بداية العشرينيات، حدثت

(٦) أنا ممتنة لصالح عبد الجواد الذي شاركني معرفته ووثائقه المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي للبيرة، وذلك في مقابلة أجريتها معه في شباط/ فبراير ٢٠٠٧.

طفرة عمرانية موّلتها بشكل رئيسي تحويلات المهاجرين من البلدتين. وبدأت أنماط البناء بالتغير، من خلال استخدام مواد جديدة تعكس أساليب الحياة الغربية في بناء البيوت الخاصة (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ٦٣). وإلى جانب عمل سكان رام الله في دوائر الانتداب الرسمية، جذبت المدينة أيضاً عدداً متزايداً من العمال والحرفيين وغيرهم ليعملوا في صناعة البناء خلال العشرينيات والثلاثينيات.

بدأ النشاط العمراني في التوسع خارج مركزي رام الله والبيرة، وازداد بناء المباني على الطريقة الحضرية. وانعكست مفاهيم حديثة في تصميم الفضاء الداخلي في عدد من البيوت في تلك الفترة، مثل بيت عليان في البيرة (Khasawneh 2001)، وفي العديد من المباني في رام الله في تلك الفترة التي وثّقها الجعبة وبشارة (٢٠٠٢) لدى كتابتهما عن تاريخ المدينة المعماري. كذلك نشأت في رام الله مؤسسات عامة على قدر من الأهمية، منها سرية رام الله الأولى، والمؤسسات النسائية، والنادي الأورثوذكسي (أبو ريّا د. ت.، ص ٩٥ – ١٠٠).

وفي هذا الوقت تقريباً، بدأت المساحة الفارغة بين البلدتين في الامتلاء، حيث تبيّن خريطة أعدها مكتب مسح فلسطين سنة ١٩٣٠ الخطوط غير الواضحة بين رام الله والبيرة، وتجعل منهما مدينة واحدة تماماً (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ١٠٨ – ١٠٩).

أخذت النماذج السكنية تتغير نتيجة تشييد بيوت خارج مركز البلدتين. وبدأت الحارات، وهي قاعدة الحمولة، والتي كانت تشكل البنية الأساسية للبلدة الأصلية لرام الله (المصدر نفسه، ص ٢٦)، تفقد خصائصها الاجتماعية، مع توسع السكان خارج مركزي البلدتين، وتشييدهم بيوتاً بمحاذاة الطرق الرئيسية التي تربط المدينة بالقرى في المنطقة. ومع ذلك، سكن أفراد من الحمولة نفسها العديد من الأحياء الجديدة (المصدر نفسه، ص ١٠٦ – ١٠٧)، الأمر الذي ربما يعكس أنماط ملكية الأراضي لدى الحمائل في المناطق خارج البلدة.

اضطلعت التحويلات المالية والتبرعات من سكان رام الله في الولايات المتحدة الأميركية بدور مهم في توسع المدينة. ففي حين تم تمويل العديد من مشاريع البناء من جانب أبناء العائلة، برز تطور لافت يتعلق بدور جمعيات المهاجرين في الولايات المتحدة الأميركية. وتشكل جمعية شبان رام الله التي تم إنشاؤها في نيويورك سنة ١٩١٤ أحد النماذج المبكرة لهذه الجمعيات، وكانت تهدف إلى مساعدة مهاجري رام الله في الولايات المتحدة. وسرعان ما وسّعت نشاطها ليشمل المدينة الأصلية، وساهمت بدور مهم في إنشاء المدرسة الوطنية التي تولت تعليم الصبيان والبنات في مبنيين منفصلين (Shaheen 1992, p. 73). وفي هذه الفترة أيضاً، انعكست التمايزات الاجتماعية المتزايدة على الأنماط السكنية.



إذ شهدت رام الله تبادلاً حضرياً تقليدياً للسكان، في الأعوام التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، فقد خرج السكان الأصليون الميسورون من قلب البلدة القديمة، بينما شرع نازحون من منطقة الخليل، والقرى في محيطها، في الانتقال إلى البلدة القديمة. والتحق في سنة ١٩٤٨ لاجئون من المدن الساحلية (الرملة واللد ويافا ومحيطها) بنازحي منطقة الخليل (الذين يعرفون محلياً بالقيسية)، وكانوا بدأوا بالاستقرار برام الله في العقد الأول من القرن العشرين. ويظهر مسح لمدينة رام الله القديمة سنة ١٩٩٧ أن كل واحدة من فئتي المهاجرين من مناطق الساحل والنازحين من منطقة الخليل تشكل نحو ثلث السكان، لكن النسبة في البلدة القديمة نفسها بلغت ٢١٪ و٤١٪ على التوالي (Riwaq 1998, p. 2). وفي الوقت الحاضر، أصبحت البلدة القديمة (رام الله التحتا) مجموعة من المباني المتداعية يعود معظمها إلى ما قبل القرن التاسع عشر (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ١٩). وهناك إمكان أن تكون سمة البلدة القديمة كمنطقة سكنية لـ «الطبقة الدنيا» قد زالت قبل نكبة ١٩٤٨. وعلى الرغم من أن سكان رام الله اليوم ليسوا الأفقر، فإن المدينة قد تكون أول منطقة سكنية لـ «الطبقة الدنيا» وصفت على هذا النحو.

عشية نكبة ١٩٤٨ كان سكان رام الله والبيرة كلهم تقريباً من أهالي البلدتين، إضافة إلى جماعة صغيرة من النازحين من منطقة الخليل، وبعض النازحين من قرى قضاء رام الله. وقد تجلى أثر الهجرة إلى الولايات المتحدة في البيرة بعد سنة ١٩٤٥ تقريباً، مع تسارع عملية الهجرة، وبداية التحويلات المالية التي غيرت وجه المدينة (مقابلة مع عبد الجواد).

## النكبة

كانت نكبة ١٩٤٨ نقطة التحول الرئيسية في التاريخ الحديث لرام الله – البيرة، وفعلاً لكثير من المدن والبلدات الأُخرى في فلسطين، إذ إن الحرب أدخلت تحولات هائلة على الحياة الحضرية الفلسطينية، وأشدها وطأة إجهاضٌ لا يمكن العودة عنه للحياة الحضرية كما عاشها الفلسطينيون في المدينتين الساحليتين يافا وحيفا، وفي القدس الغربية. وقد لفت المجتمع الحضري الذي سبق سنة ١٩٤٨، المؤرخين الاجتماعيين لفلسطين، وهناك العديد من المذكرات وغيرها من الأعمال التي سجلت الحداثة الحضرية النابضة بالحيوية في فلسطين الانتدابية في العقود القليلة الأولى من القرن العشرين.(٧)

أمّا بالنسبة إلى المدن الأصغر حجماً والأقل كوزموبوليتانية في الضفة الغربية وقطاع غزة، فتمثل التأثير الرئيسي للنكبة في تدفق اللاجئين الذين بقوا على أرض فلسطين.

(٧) انظر: Seikaly 1995; Said 1999; Karmi 2002; Sakakini 1987; Khalidi 1984.

وباستثناء مدينة غزة، فإن رام الله والبيرة هما الأكثر تأثراً بالنكبة بين المدن الفلسطينية. وفي سنة ١٩٥٣، سجل إحصاء أردني للسكان ١٣,٥٠٠ نسمة في رام الله، ٦٧٪ منهم كانوا لاجئين (شاهين ١٩٨٢، ص ٢٢).[٨] وفي الوقت نفسه زادت النكبة في تسارع هجرة أهالي البلدتين. وقد لاحظ عزيز شاهين أن ٢٠٠٠ من أهالي رام الله، كانوا يعملون في مؤسسات الانتداب، وجدوا أنفسهم فجأة بلا عمل مع نهاية العهد سنة ١٩٤٨. وقد ساهم هذا الأمر، إضافة إلى تحسن إيجابي في سياسة الهجرة الأميركية، في تشجيع أهالي رام الله على الهجرة إلى الولايات المتحدة الأميركية (Shaheen 1992, pp. 27, 32).

وقد سهّل وجود الشبكات العائلية في العالم العربي وفي الولايات المتحدة الأميركية هذا الانتقال. ومع مرور الوقت، أنشأ أهل رام الله الأصليون ثلاث جمعيات مهمة في الولايات المتحدة الأميركية ساهمت في الإبقاء على علاقات مع المدينة الأصلية، إضافة إلى توفير الإحساس بالانتماء إلى جماعة في شتاتهم. وقد تأسس اتحاد رام الله الأميركي ونادي رام الله سنة ١٩٥٩، إضافة إلى جمعية مستشفى رام الله، والتي كانت تأسست من قبل في سنة ١٩٤٤ (حنفي ٢٠٠١، ص ٦٣). وقد ساعدت هذه الجمعيات في بناء مراكز مجتمعية ومنشآت عامة أُخرى في رام الله. كما أنشأ مهاجرو البيرة إلى الولايات المتحدة الأميركية، والذين نعرف عنهم بدرجة أقل، جمعية البيرة - فلسطين، وذلك بعد مرور زمن على قيام مهاجري رام الله بذلك. وكانت الأعمال الخيرية مصدر فخر لأهل البيرة، أكانت في الولايات المتحدة أم في البلدة. وقد أنشأ مهاجرو البيرة العديد من مؤسسات البلدة، وخصوصاً مدارسها وحافظوا عليها (مقابلة مع عبد الجواد).

وعلى الرغم من أن مهاجري رام الله استمروا في زيارة بلدتهم الأم، فإنه يبدو أن النكبة حسمت قرارهم بالبقاء في الولايات المتحدة، وفي عدم الاستثمار في المدينة (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢، ص ٢٢٠). وفي البيرة أيضاً، كانت النكبة نقطة تحوّل في هجرة سكانها إلى الولايات المتحدة الأميركية. ووفقاً لعبد الجواد، كان تدفق اللاجئين سنة ١٩٤٨ عاملاً حاسماً في قرار الانتقال. وقد باع كثيرون من أهالي البيرة، ذوي الإمكانات المتواضعة،

(٨) يورد عزيز شاهين الأعداد التالية للسكان في رام الله في القرن العشرين قبيل النكبة: ٣٢١٤ نسمة في سنة ١٩٠٥؛ ٣١٠٤ نسمة في سنة ١٩٢٢؛ ٤٢٨٦ نسمة في سنة ١٩٣١؛ ٥٠٠٠ نسمة في سنة ١٩٤١؛ ٦٣٠٠ نسمة في سنة ١٩٤٤. ويلاحظ كذلك أنه مع حلول سنة ١٩٤٦، هاجر نحو ١٥٠٠ نسمة من مجموع سكان رام الله الأصليين الـ ٦٠٠٠ إلى الولايات المتحدة الأميركية. وتسارعت هذه الهجرة بعد نكبة ١٩٤٨. وبحلول سنة ١٩٦٠ كان هناك أكثر من ٤٠٠٠ نسمة من أهالي رام الله في الولايات المتحدة. وتجاوز العدد ١٠,٠٠٠ بحلول سنة ١٩٧٥، بينما بقي ٢٠٠٠ في رام الله (شاهين ١٩٨٢، ص ٢١).



أرضهم للاجئين وغيرهم لتمويل هجرتهم إلى الولايات المتحدة الأميركية.

وصل اللاجئون في معظمهم إلى رام الله والبيرة في أواسط تموز/ يوليو ١٩٤٨، مطرودين من مناطق اللد والرملة ويافا. وتسجل شهادات وذكريات اللاجئين التجربة المرعبة للهروب؛ ووصل كثيرون منهم من القرى المحيطة حيث أمضوا الأيام الأولى من النفي، في انتظار تجمع الأقارب وتقويم الوضع.

وصل نوعان من اللاجئين إلى رام الله - البيرة في تلك الأيام الحارة من تموز/ يوليو. وكانت أغلبيتهم العظمى من الفلاحين من قرى منطقة اللد والرملة ويافا، في حين كانت مجموعة أصغر من الأُسر من الطبقة الوسطى (مسلمون ومسيحيون) من المدن نفسها. واستقر عدد كبير من النازحين المسيحيين من المدن الساحلية بمحيط البلدة القديمة لرام الله، بينما استقر اللاجئون من القرى الساحلية - بعد تغيير مكان الإقامة الموقت عدة مرات - بمخيم قدورة للاجئين في البيرة (يونس وآخرون ١٩٩١، ص ٧ - ٨)، ولاحقاً بمخيم الأمعري.

شمل أحد أهداف هذا البحث فهم التجربة المتباينة لهاتين المجموعتين من اللاجئين: مَن هم اللاجئون الذين انتهى بهم الأمر في مخيمات في منطقة رام الله وغيرها (وخصوصاً مخيمات في غور الأردن)، ومن منهم تم استيعابهم ضمن النسيج الاجتماعي للمدن؟ ما هي الإمكانات التي مكّنت بعض اللاجئين من الانتقال إلى خارج المخيمات والأحياء التي استقروا بها، وما هي العوامل المكانية والزمنية التي حثتهم على الانتقال؟ وما هي وسائل الحراك الاجتماعي المتوفرة للاجئين في ذلك الوقت؟

وقد أكد لاجئون من الطبقة الوسطى وشريحتها العليا في رام الله - البيرة، في مقابلات مع الباحثين، أنهم وصلوا إلى رام الله من دون شيء؛ إلاّ إن التمعن في قصص حياتهم يثير الدهشة، إذ إنها تعكس تجربة الحراك الاجتماعي التي عاشها بعضهم، بينما ظل آخرون مقيدين ضمن أسوار المخيم، أو في الأحياء الفقيرة.

يسجل أحد التواريخ المحلية لرام الله الوضع البائس للاجئين عندما تدفقوا عليها كالتالي:

> ... الطامة الكبرى حدثت في ١٢ تموز [يوليو] حين احتل اليهود مدينتي اللد والرملة، فقد أخرج اليهود أهلهما منهما قسراً وجاء رام الله في الأيام التالية جماهير غفيرة من هاتين المدينتين والقرى التي حولهما، حتى كنا نقدر سكان رام الله في ذلك الحين بحوالى مئة وعشرين ألفاً، وأخذ النازحون إلى رام الله يحطون رحالهم في البلدة، فبعضهم سكن في البيوت التي تيسرت وبعضهم نصب الخيام في «الحواكير» وبعضهم في المغاور التي بالقرب من البلدة وكثير منهم أقام في العراء.

وتراكمت الأقذار في البلدة، وأخذت الروائح الكريهة تنبعث في كل مكان ولبثت البلدة مدة على هذه الحالة حتى تدخل الجيش الأردني ونقل بسياراته قسماً كبيراً من النازحين إلى جهات أريحا وغيرها (أبو ريّا د. ت.، ص ٣١).

تؤكد شهادات اللاجئين وحكاياتهم إلى حد كبير صورة هذه الأوضاع البائسة، لكن الأحاديث تفتقر إلى التعبير عن قلق أهالي المدينة إزاء نوعية اللاجئين الذين تدفقوا إلى مدينتهم. وفي برقية أرسلها القائم بأعمال رئيس بلدية رام الله إلى الملك الأردني في تموز/يوليو، طلب إليه «أن يصدر أمراً إلى بلدية رام الله يسمح لها فيه بإخلاء المدينة من اللاجئين إذ ليس في إمكانها أن تتحمل هذا الوضع» (منيّر ١٩٩٧، ص ١١٠).

أدى اللاجئون وذريتهم، خلال العقود الستة التي أعقبت نكبة ١٩٤٨ – وما زالوا – دوراً مركزياً في تحويل رام الله – البيرة إلى مركز للحياة السياسية والثقافية والتجارية والتعليمية في فلسطين. وبشكل عام، ارتبط حُسن طالع البلدتين، أو سوءه، منذ أوائل القرن العشرين، بحركة الناس – قدوم اللاجئين وغيرهم من المهاجرين من ناحية، وهجرة الأهالي الأصليين من ناحية أُخرى. أمّا الشبكات الاجتماعية الممتدة فلا تقل أهمية في هذا التحول، إذ إن دورها لم يقتصر على تعزيز حركة الناس من فلسطين وإليها وتسهيلها فحسب، بل أيضاً كونه طبع، وبقدر كبير، إيقاع وطريقة حياتهم في الفضاء الاجتماعي لرام الله – البيرة.

يتمثل أحد الجوانب الأكثر بروزاً لتجربة اللاجئين في الحراك الكثيف للأُسر والأفراد في الأعوام الأولى من المنفى. وقد تم توثيق هذا الحراك الطبيعي اللافت في العديد من المقابلات التي أجراها فريق البحث مع نازحين ولاجئين، وكذلك الدور الذي قامت به الشبكات الاجتماعية في تثبيت استقرار النازحين بالبلدتين. أمّا المدينة التي تُذكر دائماً كمحطة ضرورية لتدبير فرص للعمل، وللعثور على شريك للزواج، وللاستقرار النهائي، فهي عمّان. وهذا ليس مفاجئاً، نظراً إلى الشبكات الاجتماعية الكبيرة التي تربط سكان الضفة الغربية بالأردن، حيث ترجع أصول كثير من السكان إلى فلسطين.

وبينما تكونت الشبكات الاجتماعية بشكل رئيسي من علاقات القربى، تبرز شبكة من نوع آخر، وتبدو ذات أثر في حياة رام الله بصورة خاصة. وأشير هنا إلى الشبكات المؤسساتية، المسيحية في معظمها، والتي ربطت مدينة رام الله بمدينة القدس، وبمدن فلسطينية أُخرى، وتتمتع كلها بوجود مسيحي ملحوظ، كما لا بد من ذكر كنائس ومؤسسات أُخرى في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. وقد اضطلعت هذه المؤسسات، وخصوصاً مدارس الكويكرز، كما رأينا، بدور في تسهيل هجرة سكان رام الله المبكرة. وفي أعقاب نكبة ١٩٤٨، أدت شبكة المؤسسات المسيحية، التي شملت مدارس ومنشآت صحية وجمعيات خيرية، دوراً مهماً في



إغاثة اللاجئين وتعليمهم. وقد بيّنت مقابلة لنا مع أسرة لاجئة مسيحية من اللد أن عدداً كبيراً من المؤسسات المسيحية تدخل في اللحظات الحرجة في مسيرة حياة هذه الأسرة على مدار خمسين عاماً، منذ كانت أسرة لاجئة معوزة تبحث عن مأوى في قرية مسيحية مجاورة إلى أن أصبحت أسرة تنتمي إلى الشريحة العليا من الطبقة الوسطى التي تسكن المصيون. هل كانت تلك الصلات وليدة مصادفة، أم ثمة شبكة كان في إمكان اللاجئين المسيحيين الاعتماد عليها؟ ويبدو أن السجلات التاريخية والأدبية،[٩] إضافة إلى الحكايات والذكريات، تدعم الحدس القائل إن المؤسسات المسيحية وشبكاتها كان لها الدور الحاسم في إغاثة اللاجئين المسيحيين في رام الله، وفي دعم حراكهم الاجتماعي.[١٠]

## ١٩٤٨ – ١٩٦٧

في العقود القليلة التي أعقبت تدفق اللاجئين إلى رام الله، نمت المدينة بشكل كبير. ففي فترة الحكم الأردني (١٩٥٠ – ١٩٦٧)، تطورت مؤسسات المدينة، وبدأت رام الله باجتذاب أعداد متزايدة من المهنيين وموظفي الحكومة والأونروا. كما بدأت بالتوسع طبقة رام الله الوسطى (التقليدية والجديدة) من أصحاب الدكاكين، والتجار، والمعلمين، وغيرهم من أصحاب الياقات البيض. ومن الملاحَظ بصورة عامة أن اللاجئين الحضريين ممن تدفقوا إلى رام الله – البيرة في سنة ١٩٤٨، أحضروا معهم مهارات ودراية زادت إلى حد بعيد فيما كان متوفراً حينها في رام الله. ولم يُعرف في البيرة بالذات عن وجود كادر متطور من الحرفيين والتجار قبل سنة ١٩٤٨ (مقابلة مع عبد الجواد). ومع مرور الوقت، تقلد اللاجئون مناصب مهمة في مؤسسات رام الله – البيرة الرئيسية، مثل غرفة التجارة والصناعة، وفي البلديتين.

ساهمت المؤسسات التعليمية الخاصة (وبعض المؤسسات التعليمية الحكومية)، بما فيها كلية بير زيت في قرية بير زيت المجاورة، مساهمة مهمة في بروز الطبقة الوسطى الجديدة. كما كانت الهجرة إلى البلاد العربية، وخصوصاً إلى الخليج، حاسمة أيضاً. ففي رام الله، كانت المدارس الخاصة كلها مرتبطة، بطريقة أو بأُخرى، بالكنائس والإرساليات المسيحية؛ في حين ظهرت المدارس الإسلامية الخاصة بعد ذلك، وإن كانت عرفت

---

(٩) انظر: .ELCJHL n.d.; Rantisi & Amash 2000

(١٠) أنشئت الكنيسة الإنجيلية اللوثرية (ELCJHL) في رام الله وعمّان لـ «خدمة اللاجئين وحمايتهم من الصراعات الإسرائيلية-الفلسطينية، وخصوصاً الأُسر اللوثرية التي طردت من بيوتها في اللد والرملة ويافا. وفي الإمكان أن يطلق على هذه الكنيسة بحق كنيسة اللاجئين...» (ELCJHL n.d.).

ظهوراً مبكراً في كل من نابلس والقدس، المدينتين الرئيسيتين في الضفة الغربية. وفي البيرة، اكتسبت المدرسة الهاشمية الثانوية للأولاد، التي تأسست في الثلاثينيات من القرن الماضي، سمعة ممتازة. وقد كانت، إلى جانب مدارس أُخرى (بما فيها مدارس للبنات)، هدفاً لمساعدات المهاجرين (مقابلة مع عبد الجواد).

احتلت رام الله أيضاً حيزاً، ولو صغيراً، على الخريطة السياحية العربية في فترة الحكم الأردني؛ وتشهد أغنية سميرة توفيق «وين عَ رام الله» والتي شاعت في الستينيات على ذلك. وساهمت عدة عوامل منها، طقس رام الله الصيفي المعتدل، والتلال المحيطة بها، ومطاعم أقيمت في الهواء الطلق، وقربها من القدس، وموقعها الوسطي في الضفة الغربية، في وضعها على هذه الخريطة. وقد استثمر المهاجرون في إنشاء الفنادق والمطاعم استجابة للتدفق الثابت لزوار الصيف من منطقة الخليج والأردن. ولم يكن مصادفة عدم وجود مدينة أُخرى في الضفة الغربية تجتذب السياح العرب قبل سنة ١٩٦٧ مثل رام الله، فقد ساعد طقسها، وموقعها الوسطي، ووضعها كمدينة مسيحية، وجوها الاجتماعي المنفتح، في جذب السياح، بصرف النظر عن محدودية حجمها في ذلك الوقت (من جهة أُخرى، كانت القدس وبيت لحم مدينتين سياحيتين رئيسيتين بالنسبة إلى الحجاج المسيحيين والغربيين بشكل عام).

وهكذا أصبحت رام الله مركزاً للنشاط السياسي، على الرغم من أن القدس ونابلس بقيتا مهمتين. وكان حزب البعث العربي الاشتراكي والحزب الشيوعي من أبرز الجماعات السياسية (أبو ريّا د. ت.، ص ٣٢). كما جذب النشاط السياسي الشباب من القرى المجاورة وأعطاهم فرصة تذوق نكهة المدينة. يقول مريد البرغوثي في كتابه «رأيت رام الله» عن أيامه عندما كان يافعاً من قرية دير غسانة القريبة، عن رام الله الخمسينيات:

> عجيبة رام الله... فيها تعلمت التانغو منذ سنوات المراهقة. وفيها تعلمت لعبة البلياردو في صالون «الأنقر». وفيها بدأت أحاول كتابة الشعر. وفيها نشأ اهتمامي بالفن السينمائي منذ الخمسينيات عبر برامج سينما «الوليد» و«دنيا» و«الجميل». وفيها تعودت، على الاحتفال بالكريسماس ورأس السنة. لم تلاحقنا عيون فضولية أبداً ونحن نذهب إلى مقهى وحديقة «ركب» شباناً وصبايا لتناول الشوكالامو والبيتش ملبا والميلك شيك والبنانا سبليت في ظلال أشجاره الجميلة... وفي رام الله عرفت المظاهرات للمرة الأولى في حياتي. تظاهرنا ضد حلف بغداد... تظاهرنا من أجل طرد غلوب باشا وتعريب الجيش الأردني، ورقصنا طرباً عندما تم ذلك بالفعل... (البرغوثي ١٩٩٨، ص ٤٨ – ٤٩).

وعلى الرغم من أن رام الله ما قبل سنة ١٩٤٨ لم تؤلف بأي حال مجتمعاً متجانساً، فإن



أشكالاً جديدة من الانقسامات وأسس التمايز الاجتماعي بدأت بالظهور بعد سنة ١٩٤٨، عندما تغيرت التركيبة السكانية للمدينة بشكل دراماتيكي لا يقبل العودة إلى الوراء. ونتيجة وجود أكثرية سكانية ليست من أهل البلدة الأصليين، بدأت ديناميات المدينة السياسية والاجتماعية تتغير.

تعرضت الطبقة الوسطى الحديثة العهد، والمكونة من أصحاب الدكاكين والتجار وموظفي الانتداب السابقين ونفر من المهنيين المحليين، لاستنزاف متواصل بفضل الهجرة، في حين حافظ اللاجئون الحضريون من اللد ويافا والرملة على استمرارية هذه الطبقة الوسطى. ولم يمر وقت طويل حتى طبعوا هذه الطبقة والبلدة ببصمتهم الخاصة الفريدة. وكان لاجئو الطبقة الوسطى في معظمهم من المسيحيين، وفي وقت قصير ثبتوا أنفسهم في جمعيات أهلية ومؤسسات تُعنى في المقام الأول بالأعضاء.

وقد أحيا لاجئو اللد كلاً من النادي الأورثوذكسي وسرية رام الله الأولى، وهما مؤسستان لا تزالان قائمتين. وكان تم إنشاؤهما في سنة ١٩٢٤ وسنة ١٩٢٧ على التوالي، بيد أن دورهما تراجع بفعل استمرار هجرة الأعضاء الأصليين. وفي الستينيات، أصبحت هاتان المؤسستان، بالإضافة إلى الكنيسة الأورثوذكسية، بؤرة الحياة السياسية والاجتماعية لمسيحيي رام الله، ومعظمهم من أهالي اللد. وشكلت هذه المؤسسات بنى اجتماعية فعالة حافظت على علاقات دائمة بين اللاجئين من خلال المصاهرة وعلاقات العمل والنشاطات الترفيهية. وعلى الرغم من إمكان الاختلاف بشأن دور اللدادوة (لاجئو اللد) في ازدهار رام الله وتوسعها، والحفاظ على هويتها المسيحية، فإن مساهمتهم كانت مهمة. وكان نشأ توتر معيّن بينهم وبين سكان رام الله الأصليين، ما زال قائماً حتى اليوم، ويتجلى في ممارسات للحفاظ على مسافة اجتماعية، على الرغم من وجود تزاوج كبير بين الجماعتين، يعكس تضاؤل خيارات الزواج لدى مسيحيي رام الله الأصليين.

كما أنشأ اللاجئون من طبقة رام الله المسلمة الوسطى، والمكونة من أصحاب الدكاكين والتجار والموظفين وعدد متزايد من المهنيين، جمعياتهم الخاصة، وأهمها جمعية اللد الخيرية، بالإضافة إلى بروزهم في جمعيات ومؤسسات قائمة مثل الغرفة التجارية. وتملك جمعية اللد فروعاً في أماكن متعددة أهمها عمّان ورام الله ونابلس. وعلى الرغم من وجود أعضاء مسيحيين قليلين فيها، فإنها جمعية إسلامية في الغالب، وهي الأكثر انتشاراً بين تجمعات اللاجئين المتعددة. وقدمت هذه الجمعية خدمات للاجئي منطقة اللد في المخيمات، أبرزها مخيم الأمعري الواقع على تخوم رام الله والبيرة. وإلى جانب رعاية الأعمال الخيرية، يعتبر قادة الجمعية لاعبين رئيسيين في نظام الصلح العشائري في رام الله – البيرة. ويترأس هذا

النظام وسطاء يعرفون بـ«رجال الإصلاح» الذين يعملون على حل الخلافات ويفرضون الأحكام في قضايا جنائية ومدنية خارج نطاق منظومة القانون الرسمي.

## ١٩٦٧ - ١٩٨٧

خلال العقدين الأولين من الاحتلال حتى اندلاع الانتفاضة الأولى، كانت العلاقة الكولونيالية مع إسرائيل، والهجرة، وازدياد فرص التعليم، القوى الرئيسية المؤثرة في التغييرات التي لحقت بالبنية الطبقية لكل من الضفة الغربية وغزة. وقد شهدت هذه الفترة تبلوراً اجتماعياً متزايداً، برز بشكل رئيسي في اتساع الطبقة الوسطى في المدن والبلدات، وفي تشغيل اللاجئين والفلاحين على نطاق واسع عمالاً في قطاعي البناء والزراعة الإسرائيليين، وفي بعض القطاعات الخدماتية الأُخرى. وفي هذا السياق تم تهميش الزراعة، ولم تعد تشكل للأُسر مصدر دخل مهماً. واستمرت الهجرة من رام الله - البيرة، وتنوعت أشكال التفاعل مع الاقتصاد الإسرائيلي، لكنها تجلت بشكل عام في سوق العمل المأجور في إسرائيل، وفي العمل من الباطن، وفي تجارة التجزئة.

وارتفعت المداخيل فعلياً. وأصبح العمل في إسرائيل مصدراً رئيسياً للدخل بالنسبة إلى لاجئي المخيمات. وغالباً ما بدأ طريق العمل من الباطن بالعمل المأجور، بيد أن حاجته إلى مصادر لا تتوفر لدى اللاجئين الفقراء، مكّن من توفرت لديهم إمكانات عائلية، بما فيها الحصول على مساعدات من أبناء العائلة في الخارج، من ولوجه. وتمثل مسيرة رجل أعمال ناجح، سجّلها فريق البحث، من أم الشرايط قصة مثيرة عن البدايات في اللد، وأعوام في مخيم للاجئين، تليها هجرة للعمل في الأردن، والعمل من الباطن في قطاع البناء في إسرائيل، إلى أن انتهى به الأمر صاحب مؤسسة معروفة، وأصبح عضواً بارزاً في جمعية اللد الخيرية.

وبالقدر نفسه ساهم العمل المأجور في إسرائيل، والعلاقة بالاقتصاد الإسرائيلي عن طريق العمل من الباطن، والتجارة، والهجرة إلى الخليج، والتعليم العالي في الخارج وفي الجامعات الفلسطينية الجديدة، في تغيّر واقع رام الله الطبقي. ويستحيل، أيضاً، تجاهل دور الشبكات الاجتماعية الواسعة التي شملت سكان رام الله وأقرباءهم في العالم العربي والشتات الغربي، لأنها كانت من أبرز وسائل الحراك الاجتماعي (حنفي ٢٠٠١، ص ١٨٥ - ٢٣٠؛ Hilal 2006). وكانت تمت الإشارة سابقاً إلى دور التعليم العالي في بلورة طبقة وسطى فلسطينية (انظر: هلال ٢٠٠٦؛ Taraki and Giacaman 2006). وكانت رام الله أحد أهم المواقع التي شهدت هذه السيرورة، ليس لاجتذابها طلبة من جميع أنحاء الضفة الغربية



وقطاع غزة إلى مؤسساتها التعليمية فحسب، بل لكونها أيضاً الأكثر انفتاحاً في استقبال الخريجين الراغبين في تغيير أماكن سكناهم. إضافة إلى ذلك، أتاحت بيئة رام الله لعدد كبير من شبان القرى ولوج عالم السياسة، وتبني أساليب الحياة الحضرية الحديثة، وأشياء أُخرى.

وفي سنة ٢٠٠٢، أصدرت مكتبة بلدية رام الله، بإشراف مديرتها، وهي من سكان رام الله الأصليين، كتاباً يضم شهادات كتّاب وشعراء فلسطينيين مروا بالمدينة، أو عاشوا فيها، منذ الخمسينيات.[١١] وما هذا الكتاب المفعم بالحنين سوى شهادة على المكانة الأيقونية التي تبوأتها مدينة رام الله في الوجدان الفلسطيني. ويتمثل أحد الموضوعات الرئيسية في هذا الكتاب في كون رام الله مكاناً تفتحت فيه أعين الشبان (وبعض الشابات)، وسجّل كثيرون من المساهمين في الكتاب كيف تفتحت أعينهم على الحياة، بما في ذلك دخول عالم السياسة، وحياة المدينة، وصحبة النساء. ويسجل الشاعر المتوكل طه، على نحو يذكرنا بما كتبه مريد البرغوثي عن تجربته في الخمسينيات، ذكرياته في أواخر السبعينيات كالتالي:

> رام الله... نخرج من قوقعة الريف، إلى فضاء المدينة التي ستجمعنا طلاباً في جامعة بير زيت، وتكون أمهاتنا قد أعددن لنا ما تيسر من حوائج البيت، وبعض الملابس الجديدة المضحكة، ووصايا لا تنتهي... ندخل الجامعة وتستقبلنا المدينة برسوخها واثقة مطمئنة فنتعرف إلى البيجاما والسرير وفرشاة الأسنان، وتنسيق اللباس وتلميع الحذاء... وفي العطل القصيرة خلال السنة الدراسية في الجامعة، لا نعود إلى أمهاتنا، بل نسوح في رام الله، نبحث عن اللاشيء الذي هو كل شيء... أمّا في الليل... فنكون قد دخلنا إلى ساحة الـ «غراند هوتيل» حيث العائلات والنافورة المضاءة، ولا بد أن نبتعد قليلاً عن المكان المخصص للعائلات، فيشير علينا النادل أن نجلس في زاوية المطعم الصيفي المكشوف، وتبدأ الموسيقى، وتعتلي القدود المهدومة والشباب الأنيقون الطازجون منصة الرقص، فتزداد الكؤوس وحمرة وجوهنا... (طه ٢٠٠٢، ص ١٦٧ - ١٦٨).

ويشكل فندق رام الله الكبير (الغراند)، حاضن هذه الذكريات، موقعاً مهماً في تاريخ طبقتها الوسطى، إذ إن رام الله هي المدينة التي تعلمت على الرغم من الحرب والاحتلال كيف تعيش وتستمتع بالحياة. وتتناقض نوافذ الفندق المغلقة ومظهره المزري حالياً مع حاله في

(١١) خداش والبرغوثي ٢٠٠٢.

تلك الأيام التي كان يعج فيها بالحياة، حيث ترى وتُرى.[١٢]

أدى النزوح المستمر إلى رام الله – البيرة من جانب مهنيين وطلبة ورجال أعمال من مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة، إلى ازدياد المساحة المبنية. وكانت إحدى وسائل تحقيق هذه الزيادة إنشاء مشاريع الإسكان التعاونية على يد مهنيين وموظفين في المؤسسات العامة. فبنى أطباء وأطباء أسنان وموظفو جامعات ومعلمون بيوتاً سكنية صغيرة في منطقة الطيرة وفي البيرة. واستفاد كثيرون من أصحاب البيوت من التعاونيات وكانوا من خارج المنطقة، كونهم هاجروا إليها للعمل والدراسة. وقد سهّلت أموال اللجنة الأردنية – الفلسطينية المشتركة، وصناديق أُخرى لـ«الصمود»، تم إيصالها عن طريق منظمة التحرير الفلسطينية، تمويل مشاريع كهذه، فمكّنت عائلات من الطبقة الوسطى من الاستقرار برام الله، وبمدن وبلدات أُخرى.

وبعد الثمانينيات، كان التوسع الرئيسي في اتجاه مناطق المصيون والطيرة والإرسال (الجعبة وبشارة ٢٠٠٢؛ يونس وآخرون ١٩٩١). وكانت أيضاً بداية التوسع في أم الشرايط، إحدى المناطق السكنية التي شملتها الدراسة. وقد جاء العديد من العائلات الأولى التي استقرت هناك من مخيم الأمعري للاجئين.

عكس توسع المنطقة المبنية في المدن تباينات طبقية مطردة، ودشن حقبة جديدة من التمييز السكني على أسس طبقية، وخصوصاً في رام الله. إلاّ إن التراتبيات الاجتماعية لم تنعكس على العموم قبل الثمانينيات، من خلال مكان السكن، باستثناء المكانة الاجتماعية المتدنية لمخيمي الأمعري وقدورة للاجئين وفي البلدتين القديمتين لرام الله والبيرة. وقد أشار بناء الأحياء السكنية الجديدة الأولى في الطيرة، والمصيون، وعين منجد، والمصايف، إلى بداية حقبة جديدة أصبح فيها التمايز الاجتماعي مرتبطاً على نحو أكبر بمكان السكن، إضافة إلى أنماط حياة واهتمامات جديدة.

## ما بعد أوسلو:
## تراتبيات جديدة وحساسيات جديدة

كان إنشاء السلطة الفلسطينية، بعد اتفاق أوسلو سنة ١٩٩٣، علامة فارقة جديدة في مسيرة رام الله من قرية صغيرة إلى مدينة مركزية للفلسطينيين في المناطق المحتلة. وتعتبر أهمية الاتفاق في الأساس سياسية، لكن النظام الجديد الذي نشأ عنه ترك آثاراً اجتماعية

(١٢) نظمي الجعبة وخلدون بشارة (٢٠٠٢)، «رام الله، عمارة وتاريخ». وفيه يعيد المؤلفان إلى الحياة بهجة فندق رام الله (الغراند) وعظمته.



بعيدة المدى، وخصوصاً فيما سيطرأ على شخصية رام الله كمدينة.

فبعد فترة قصيرة من قيام السلطة الفلسطينية، أصبحت رام الله المركز الرئيسي للإدارة. ونتيجة الصعوبات المتزايدة التي واجهها الفلسطينيون من الضفة الغربية في الوصول إلى القدس الشرقية، افتتح عدد كبير من المنظمات غير الحكومية والدولية فروعاً في رام الله أو انتقل إليها كلياً. وتمركزت في رام الله بعثات دبلوماسية لدى السلطة الفلسطينية وهيئات ومنظمات دولية. وبعد سنة ٢٠٠٠، ونتيجة القيود الصارمة التي فرضها الجيش الإسرائيلي على الحركة في الضفة الغربية، وبين هذه وقطاع غزة، اضطر عدد متزايد من موظفي السلطة والقطاع الخاص ومؤسسات أُخرى، ممن كانوا يتنقلون بصفة دائمة، إلى الانتقال إلى رام الله.

وقد استقر عدد كبير من الموظفين – وخصوصاً أصحاب الدخل المحدود – بأم الشرايط، أحد الأحياء السكنية في قيد الدرس، واستقر آخرون ببيتونيا وسردا، وهما قريتان في الجوار يتم دمجهما بسرعة متنامية في المركز الحضري. وفي ضوء صعوبات نظام الفصل (الأبارتهايد) المفروض منذ سنة ٢٠٠٠، أصبح ما كان أول وهلة انتقالاً موقتاً من أجل العمل، إقامة دائمة.

يمكن القول، وإن بأشكال متعددة، إن إنشاء السلطة الوطنية، دشن فترة من التطبيع الاجتماعي الصريح انطوت في المقام الأول على شرعنة المنزلة الاجتماعية، والتراتبية، والامتيازات. واشتملت على رفض ثقافة المقاومة المتقشفة والمريّفة التي صاغتها الحركة الوطنية المهيمنة في السبعينيات والثمانينيات. وخلال عقدين تقريباً سبقا إنشاء السلطة الوطنية، سيطر على الحركة الوطنية جيل جديد من الشبان (وبعض النساء) تعلموا أساساً في جامعات وكليات محلية، وانحدر كثيرون منهم من أصول فلاحية جديدة، واستقروا برام الله وغيرها من البلدات الرئيسية بعد دراستهم الجامعية. وقد اضطلع هؤلاء بدور مهم في بلورة ثقافة مسيطرة للمقاومة وصلت إلى ذروتها في الانتفاضة الأولى ضد الاحتلال الإسرائيلي في أواخر الثمانينيات. لم تقلل هذه الثقافة من شأن الفوارق الاجتماعية فحسب، بل استلزمت أيضاً الحفاظ على حالة متينة من المقاومة لا تشجع على «تطبيع» الحياة خارج المجال المسموح به.

شهد العقد الجديد ضمور الانتفاضة، وتسارع المفاوضات مع إسرائيل وصولاً إلى إنشاء السلطة الفلسطينية في سنة ١٩٩٤. وفقدت الأحزاب السياسية والجبهات جانباً كبيراً من جمهورها، وتعرّض نشطاء اليسار بصورة خاصة للتهميش من جانب حركة «فتح» المسيطرة. وتم احتواء هؤلاء ضمن النظام، أو تركوا وشأنهم ليبحثوا لأنفسهم عن ركن صغير في المنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص. ومن الجدير بالملاحظة أيضاً، أن

هذا الجيل من النشطاء السياسيين بلغوا سن الرشد في هذه الفترة؛ وأثرت فيهم مسؤوليات الأسرة والمستقبل في وضع سياسي متغير.

وما يدعو إلى الانتباه أن إنشاء السلطة الفلسطينية أدى إلى تبلور سريع لأخلاقيات وطرق حياة جديدة لطبقة وسطى حضرية معولمة، وجدت المكان الأفضل لها في رام الله، وأفضل المعبرين عنها في أوساط الطبقة الوسطى الجديدة، بمن فيهم مخضرمو الأحزاب السياسية. ولمّا لم تكن رام الله، المدينة التي خسرت منذ زمن أبناءها وبناتها، مثقلة بنخبة محلية راسخة (على غرار نابلس والخليل، على سبيل المثال)، فقد سيطرت عليها الإدارة السياسية الجديدة بدوائرها وأجهزتها الأمنية المتعددة. وكان كثيرون من كبار الموظفين الجدد فلسطينيين ممن سمح لهم بالعودة إلى الضفة الغربية وقطاع غزة من منافيهم بعد توقيع اتفاق أوسلو.

تركت هذه المجموعة من العائدين، على الرغم من قلة عددها، بصمتها على المشهدين السياسي والثقافي في رام الله من خلال نظرتها العامة، وأنماط حياتها، وساهمت في بلورة أخلاقيات حضرية حديثة تشربتها في تونس وبيروت ودمشق، ولاحقاً في عمّان. وكانت ردة فعل المجتمع المحلي سريعة تجاه العائدين، ولا يمكننا القول إنهم استُقبلوا بأذرع مفتوحة. وعندما بدأت قصص الفساد والمحسوبية في السلطة الفلسطينية بالانتشار بقوة، تشوهت سمعة العائدين وخصوصاً من المواطنين الأقل حظاً في المدينة التي تشهد استقطابات متسارعة. لذا، ليس من المستغرب أن تشمل الأحاديث المتداولة في الأمعري، عن المخاطر الأخلاقية والمسؤولين عن الفساد والحياة المنحلة، العائدين، على الرغم من أنهم ليسوا الأغنى أو الأكثر تمتعاً بالامتيازات في المدينة.

وما تجدر ملاحظته مساهمة رأس المال المحلي والمغترب في تعزيز الأخلاقيات الحضرية الجديدة في رام الله. فقد ضُخّ قدر كبير من الاستثمارات في البنية التحتية الحضرية، مثل المطاعم، والفنادق، ومشاريع الإسكان، والمجمعات التجارية، والمراكز الطبية، ومراكز اللياقة البدنية، وبرك السباحة، والمراكز الثقافية، وغيرها من متطلبات أنماط الحياة الحضرية المعولمة. وبينما ينفتح المركز التجاري لرام الله – البيرة أمام جميع القاطنين في المدينة والقرى المحيطة، الأمر الذي يؤدي إلى الازدحام الشديد، أصبحت الأحياء الخارجية لرام الله أماكن للعزلة والاستبعاد، يصل إليها فقط من يملك رأس المال المادي والثقافي الملائم. وبات الرجال والنساء في مدينة رام الله يثابرون على ممارسة رياضة الركض في الأحياء الأكثر «انفتاحاً» في الشمال والغرب، سعياً وراء الحفاظ على اللياقة البدنية، وهي ممارسة لم تكن شائعة من قبل، وخصوصاً في الطيرة، الضاحية المتنامية للفيلات ومباني الشقق السكنية،



والتي تقيم بها طبقة وسطى، مؤلفة من مهنيين، ورجال أعمال، وأكاديميين، ومجموعة من موظفي الياقات البيض الوافدين من مدن أُخرى في الضفة الغربية والشتات الفلسطيني.

تماشت تغيرات مهمة في التشريع وخطط التنظيم مع أنماط الحياة الجديدة، وساهم في انتشارها تغيير قوانين الملكية الفردية، وقوانين تخطيط الأراضي للسماح بملكية وحدات سكنية في المباني، وإنشاء مبانٍ متعددة الطبقات. وقد حدثت زيادة متسارعة في رخص البناء التي كانت تصدرها البلدية من سنة ١٩٩٢ إلى سنة ٢٠٠٠، وصلت إلى ذروتها وتضاعفت في الفترة ١٩٩٧ – ٢٠٠٠،[١٣] كما توفرت القروض المصرفية لشراء شقق في مجمعات سكنية بأسعار ومواقع متفاوتة. فتغير مشهد رام الله جذرياً في عقد ما بعد أوسلو، إذ أطاحت الجرافات الضخمة منازل القرميد الأحمر العائدة إلى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وما تم الإبقاء عليه منها وجد نفسه محاطاً بكتل الشقق ومباني المكاتب.

إن تعميق الانفصال السكني، وتعزيز التمايزات الطبقية استناداً إلى المكان والمكانة، يشكلان إحدى النتائج الجديرة بالملاحظة لارتفاع أسعار الأراضي، وما طرأ من تغيير على أنظمة البناء والتنظيم، وتوفر القروض المصرفية، ومخططات البناء.

وبدأت أنواع جديدة من الأحياء بالظهور، تتراوح ما بين مناطق «راقية»، مثل المصيون والطيرة، وأماكن سكنية أكثر شعبية على الأطراف. أمّا المناطق التي تتمتع بالصيانة والخدمات الأفضل ففاقت إمكانات الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى من الموظفين، وأصحاب المحلات، والياقات البيض، وموظفي الأعمال المكتبية. وأُتيحت لهذه الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى فرصة تحقيق حلمها في امتلاك شقة في أحياء سكنية جديدة، لكن أحياءها غالباً ما تتحول إلى مناطق بائسة تتسم بقليل من الخضرة، وتتمتع بالخدمات السيئة، ويتوفر فيها القليل من الخدمات العامة وأسباب الراحة. ويعتبر حي أم الشرايط واحداً من تلك المناطق، فهو حي سكني ممتد، يتكوّن من خليط من المباني السكنية سيئة الصيانة، ومنشآت عامة للسلطة الفلسطينية، ومؤسسات تجارية، ومطاعم شعبية، وصالات أفراح. والهوية الاجتماعية للمنطقة مطبوعة على واجهتها، لذا ليس مستغرباً ألاّ يشعر سكانها بكثير من الاعتزاز أو بالتعلق بالمكان (انظر فصل هلال في هذا الكتاب).

## مخيمات اللاجئين

برزت ثلاثة مخيمات في حياة رام الله – البيرة: الأمعري وقلندية والجلزون. إلاّ إن هناك مخيم قدورة، وهو مخيم آخر أصغر (وغير رسمي)، يقع في قلب منطقة رام الله

(١٣) تم تجميع هذه المعطيات من سجلات دائرة الهندسة، المجلس البلدي، رام الله، سنة ٢٠٠٢.

التجارية، لكنه أقرب إلى منطقة سكنية فقيرة في مدينة منه إلى مخيم منفصل عن نسيج المدينة كما هو حال الأمعري. وقد احتل الأمعري بسبب قربه من رام الله – البيرة مكانة مهمة في حياة المدينتين، وخصوصاً لأنه يقدم نفسه كمجتمع موحّد إزاء البلدتين، ولا سيما بالنسبة إلى البيرة التي يقوم على أراضيها، والتي انتقل إليها كثيرون من سكانه بعد تحسن أحوالهم المادية.

كان الأمعري مجتمعاً يمكن التنافس معه، والاعتراف به، لكن لا يمكن الاستخفاف به أو تجاهله. وعلى الرغم من أننا لا نتناول هنا العلاقة المتبادلة ما بين مخيمات اللاجئين في المناطق الحضرية، والمدن التي أقيمت المخيمات بالقرب منها، فإنه من المفيد التذكير بأن العلاقة شهدت توترات (كما هو الشأن في العلاقة بين نابلس ومخيمي بلاطة وعسكر، وبين بيت لحم ومخيمي عايدة والدهيشة). كان المخيم يعني تاريخياً، للطبقة الوسطى في رام الله – البيرة (العائلات، والتجار، والمؤسسات الأهلية، والبلدية) أموراً متعددة. فهو احتياطي لليد العاملة (على الرغم من أن العمل في إسرائيل وفّر دخلاً أعلى لعمال المخيمات)، وهدف للأعمال الخيرية، ومكان لمقاومة الاحتلال، ومكان يجب الذهاب إليه عندما يستدعي الأمر حل الخلافات، أو الحصول على الأصوات في الانتخابات.

وعلى الرغم من التوتر الكامن بين مجتمع من اللاجئين المعوزين في جوار بلدة أكثر تمايزاً، فإن عدة عوامل ساهمت في الحيلولة دون خروج التوتر بين المخيم والمنطقة الحضرية المحيطة إلى العلن. ففي الفترة التي سبقت اتفاق أوسلو، همشت الثقافة الوطنية السائدة التمايزات الاجتماعية، والتباهي بالثروة والتميز، ولم تشجع على «الحياة الطبيعية» في ظل الاحتلال والقمع. وخلال أعوام الانتفاضة بصورة خاصة، لم تُشجَّع الرموز والتعبيرات التي تدل على العبث والتفاهة، وإنما حظرت، وسادت ثقافة مقاومة متقشفة مستمدة من قيم فلاحية، أو فلاحية متخيلة. ففي تلك الأوضاع، كبحت الوحدة في وجه عدو مشترك توترات متنوعة بين المخيم والمدينة.

إلاّ إن صورة التعايش هذه بين المخيم والمدينة تغيرت مع قدوم السلطة الفلسطينية. وفي الوقت الذي تعمّق التفاوت الاجتماعي، وعندما اندفعت رام الله في مسارها كي تصبح المدينة الأولى في الضفة الغربية وقطاع غزة، مع حياة ليلية نشيطة، وفيلات باهظة الثمن، وخادمات سري لانكيات يعملن في البيوت، وسيارات جديدة فارهة، ومشهد ثقافي رفيع، عندها شهدت لغة التعايش بداية التغير، وبدأ الانسجام بين المخيم والمدينة بالتبدد.

تركز جونسون في فصلها الخاص في هذا الكتاب على حكايات تحلّل الأخلاق العامة والمخاطر المنتشرة في المخيم، الذي يوضع على طرف نقيض من مدينة رام الله



المتحللة أخلاقياً والخطرة، وحيث حياة الشبان المنفلتة والصاخبة، وهي أمور تُعزى إلى سوء استخدام السلطة، والمحسوبية السياسية، والفساد في مراكز السلطة. وتفترض جونسون أن تلك الحكايات هي نتاج جماعي لمجتمع يحاول التعامل مع انهيار السلطة السياسية (والأخلاقية) من حوله، ومع أخطار محدقة.

وعلى الرغم من قناعتي بأن انهيار السلطة، الذي بدأ في أواخر سنة ٢٠٠٠، هو مكوّن مهم في صورة رام الله كما يراها سكان المخيم، فإنني أعتقد أن ثمة مكونات أُخرى. ويبدو أن الامتعاض الطبقي، الذي تلاحظ جونسون إمكان تلمسه في شكوى سحر، وهي امرأة من المخيم، من الرقص الصاخب والشراب في مطاعم رام الله، يشكّل أحد المكونات الرئيسية أيضاً، إذا ما أخذنا في الاعتبار الانسجام الطبقي النسبي في الأعوام التي سبقت أوسلو. ومن المثير للاهتمام، قضية التركيز على الأخلاق بالطريقة نفسها – وخصوصاً سلوك النساء في المراكز الحضرية – من جانب الإسلاميين العرب، كتعبير عن الامتعاض الطبقي، ولا سيما في الفترة الأولى لما يُعرف بالصحوة الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات (Taraki 1995).

ويمكن النظر إلى جريمة قتل وقعت قرب قلندية (مخيم في ضواحي رام الله) في شباط/فبراير ٢٠٠٢ في هذا السياق. فقد قتل مسيحي من بلدة بير زيت المجاورة (ويملك محلاً لبيع اللحوم في رام الله) في شجار قرب المخيم أحد سكانه. وفي أعقاب الجريمة قامت مجموعات من الشبان من أبناء المخيم، في تلك الليلة، وهم في حالة هيجان، بتخريب وحرق عدد من رموز وأماكن حداثة الطبقة الوسطى في رام الله. ولم تكن هذه الأماكن والرموز جميعها مسيحية. وتنطوي نوبة الغضب هذه على سمات طائفية، لكن يمكن أن تكون حالة كلاسيكية من العنف الحضري، بحيث يهاجم الفقراء الرموز المفترضة للثراء والسلطة. وقد وقع العديد من الحوادث المشابهة في الأعوام القليلة الماضية، هاجم خلالها شبان من المخيم (قلندية والأمعري وقدورة) المدينة، ويصعب تجاهل البعد الطبقي لعمل شبان المخيم الجماعي ضد المدينة.

ومع ذلك يجدر التأكيد أن التنظيمات السياسية تغذي العمل الجماعي والتضامن الاجتماعي وتجعلهما ممكنين في المخيمات، وفي أحياء أو مناطق فقيرة أُخرى. وبعد أوسلو بات العمل الجماعي متاحاً بفضل توفر السلاح، وكذلك الصلة بمختلف أجهزة السلطة الفلسطينية الأمنية. وفي ثنايا النسيج الاجتماعي لرام الله – البيرة، تبدو التجمعات السكنية التي استجابت لأزمات متعددة، هي **التجمعات** التي سيطرت التنظيمات السياسية على مختلف جوانب حياتها اليومية. وأصبحت تنظيمات «فتح» المحلية، في أعوام ما بعد

أوسلو، مؤسسات مهيمنة تولت مهمات شملت القيام بأعمال الشرطة في الأحياء، وحل النزاعات المدنية والجنائية، والدفاع عن المخيمات ضد أعمال التوغل الإسرائيلية، وتمثيل المخيمات وبعض الأحياء في العلاقة مع المدينة.

إضافة إلى ما سبق، تدخل تنظيم «فتح» عن كثب، ومارس قدراً كبيراً من السيطرة على المؤسسات والجمعيات الأهلية في المخيمات. لذا، لا يمكن توقع نهوض الطيرة أو المصيون، وهما ضاحيتان من ضواحي الشريحة العليا للطبقة الوسطى، ولا وجود فيهما للمنظمات السياسية والجمعيات الأهلية، بصورة جماعية ضد خطر خارجي، أو ظلم مفترض. أمّا في الأمعري وقدورة ورام الله التحتا، على سبيل المثال، حيث للتنظيم وجود قوي، فتبدو التعبئة الجماعية باسم المجتمع، وبالنيابة عنه، شكلاً روتينياً من أشكال التعبئة والتعبير السياسيين. أمّا الطبقة الاجتماعية فعامل واضح في هذا السياق، كما لوحظ سابقاً، لكن يبقى وجود منظمات سياسية محلية تتمتع بسيطرة قوية هو العامل الرئيسي.

## روايات متعددة

لكل مدينة أكثر من تاريخ، وكثير من الروايات. ورواية رام الله «الأصلية»، كما تنعكس في تواريخ المدينة، تستثني عادة الإشارة إلى مساهمات الغرباء واللاجئين، حتى اللاجئ المسيحي منهم.[١٤] وهناك رام الله كما يُنظر إليها من الأمعري أو قلندية كمكان للحياة المترفة والتحلّل الأخلاقي. كذلك هناك رام الله كما يختبرها القرويون الذين يتدفقون إلى المدينة نهاراً، ويعبرونها، لكن يبدو أنهم لا يعرفون كثيراً ما يحدث هناك بعد حلول الظلام بعدما تعيدهم مركبات الفورد إلى أماكن سكناهم القروية بعد يوم عمل، أو بحثاً عن رعاية صحية، أو يوم تسوق.

تتبوأ رام الله مكانة خاصة في قلوب أبناء الطبقة الوسطى الفلسطينية وتخيلاتهم، وخصوصاً أولئك الذين هاجروا إليها واستقروا بالمدينة منذ السبعينيات. وتنعكس أهمية المدينة لدى مثقفي الطبقة الوسطى وغيرهم من العاملين في الحقل الثقافي من خلال كتاب شهادات عنها، تمت الإشارة إليه سابقاً (خداش والبرغوثي ٢٠٠٢). ولا يمكن تصور أن تحظى مدينة الخليل مثلاً بمؤلَّف كهذا. وفي السياق ذاته، فإن رام الله وحدها هي التي أسرت مخيلة الطبقة الوسطى، لما تحمله من وعد بالحرية الشخصية، ومن التسامح إزاء أنماط حياة متنوعة، ولما تمثله من هروب من حياة القرية المملة.

(١٤) نلاحظ ذلك في تواريخ رام الله، والتي كتبها أهلها (على سبيل المثال، شاهين ١٩٨٢؛ قدورة ١٩٩٩).



تمت الإشارة سابقاً إلى أن الهوية المسيحية لرام الله كانت مكوناً مهماً في تشييد المدينة كما تبدو عليه اليوم، وفي تحولها السريع إلى المركز الحضري الرئيسي للمناطق الفلسطينية التي احتلت في سنة ١٩٦٧. هذا، على الرغم من أن مواطنيها «الأصليين» المسيحيين يشكلون نسبة قليلة جداً من السكان، ونظراً إلى أن السكان في أغلبيتهم العظمى مسلمون.[١٥]

يمكن القول إنه على مدى الأعوام، تحالفت فئات اجتماعية متعددة – مهنيون ووافدون من أصحاب الياقات البيض من مناطق أُخرى في الضفة الغربية وقطاع غزة، ونشطاء سياسيون، ولاجئون مسيحيون، وطلبة جاؤوا للدراسة في جامعة بير زيت القريبة – لتعزيز فكرة أن رام الله مدينة مسيحية. وتخدم هذه الهوية المتواصلة مصالحهم المشتركة في إبقاء رام الله مدينة التعددية المتسامحة، والانفتاح، والاختلاف، مدينة تقبل الاختلاط في المطاعم والمقاهي، وتتعايش فيها أنماط حياة ومدارس فكرية متنوعة، ولا تخضع للرقابة. والمفارقة، أن تشديدهم على هوية رام الله المسيحية، يدل في نظرهم على علمانيتها، إذ إنهم يريدون أن تكون رام الله مدينة شبيهة ببيروت أو بالقاهرة، وليس مدينة شبيهة بالخليل أو بجدة.[١٦]

يثير هذا الأمر العلاقة الإشكالية بين الهوية المسيحية والنظرة السياسية والاجتماعية. ففي فلسطين، هناك فهم سائد أن المسيحيين الفلسطينيين أقل محافظة بالمعنى الاجتماعي من المسلمين، وخصوصاً فيما يتعلق بمسائل لها علاقة بالسلوك العام للنساء، والعلاقة بين الجنسين. إلاّ إن هذا التمثيل يهمل العوامل الطبقية والمناطقية، فقد يكون هناك كثير من المسائل المشتركة بين فلاحي عين عريك والطيبة في منطقة رام الله حيث تقيم أغلبية مسيحية، وبين أقرانهم من القرويين المسلمين، وبدرجة أكبر مما بينهم وبين سكان المصيون المسيحيين من الشريحة العليا من الطبقة الوسطى.

ومع ذلك، تستمر عملية تصوير المسيحيين باعتبارهم أكثر ليبرالية وقبولاً بالتعدد، وقد قامت هذه العملية بدور مهم في حفر مكانة رام الله في المخيال الفلسطيني كمدينة منفتحة ومتحررة. وكما لوحظ سابقاً، تبلورت الهوية المسيحية لتوحي بالعلمانية، لكن يجدر القول إن مجموعات معينة من المسلمين (يمثل العائدون أحد نماذجها الأساسية) الذين استقروا برام الله، ساهمت في تعزيز الوجه العلماني للمدينة بالقدر نفسه، إن لم يكن أكثر من المسيحيين. ومع ذلك، للهوية المسيحية الرسمية جوانبها العملية كأن تتعزز مثلاً ثقافة

(١٥) تشير أعداد من تعداد سنة ١٩٩٧ إلى أن ٣٢٪ من سكان المدينة كانوا مسيحيين (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني ٢٠٠٠)؛ إذا أضفنا سكان البيرة إلى هذا العدد، ستخفض النسبة بشكل كبير.

(١٦) يعبر دفاع عائد مفكر عن الحلم برام الله علمانية وليبرالية في وجه التيارات الإسلامية الشعبوية عن هذا الشعور جيداً. انظر: Khader 2006.

المقاهي والمطاعم في رام الله، نتيجة إمكان الحصول على رخصة لبيع الكحول، وهذا أمر غير مسموح به في البيرة.

لوحظ سابقاً أن فكرة المنطقة السكنية كرأس مال رمزي ظاهرة جديدة نسبياً في رام الله. فهناك اليوم، وعي متزايد لأهمية مكان الإقامة، بينما في الماضي لم يكن هذا يعني كثيراً على خريطة المدينة الاجتماعية. وقد بيّنت مقابلات في أم الشرايط والمصيون أن أشخاصاً يعيشون على أطراف المنطقة السكنية الفخمة يدعون الإقامة بها، فمن يعش في عين منجد يعتبر نفسه من سكان المصيون، وفي أم الشرايط يدعي بعض الأشخاص أنه يسكن «بالقرب» أو في سطح مرحبا، وهي المنطقة السكنية للطبقة الوسطى في البيرة. وتشير المقابلات في أم الشرايط والمصيون إلى أن الحدود تتعرض للاندثار من جانب الواعين لقيمة مكان الإقامة في الاقتصاديات الرمزية للمناطق السكنية. ويقول عاصم، اللاجئ من غزة، والمقيم على الأطراف الخارجية لأم الشرايط، عن التصنيف الداخلي للحي ما يلي:

> كلما اقتربت باتجاه الأمعري وحي أم الشرايط من وسطه بتكون [طبقة] دنيا. وهذا تلمسيه من الشوارع ومن الإنارة، من حاويات القمامة وطبيعة الناس. مثلاً أنا بوقف على باب العمارة بتلاقيش [لا تجد] ولا حدا على باب العمارة. هذا مؤشر. هناك بتلاقي حاطين [يضعون] أربع خمس كراسي قاعدين ونسوان بطلعوا بجيبوا شاي وبتعشوا أو إشي زي هيك. هون فيش هذه الظاهرة وكلما اقتربت من شارع القدس أو باتجاه المصيون بتكون [الطبقة] متوسطة وترتفع.(١٧)

لقد حاولت في هذا الفصل تبيان أن بعض الإجابات عن الأسئلة المطروحة في دراستنا عن المناطق السكنية الثلاث في رام الله – البيرة يمكن فهمه بطريقة أفضل إذا أدركنا مكانتها في الفضاء الاجتماعي الدائم التغيير لرام الله – البيرة. لقد تغيرت معاني الأمكنة والأحياء ودلالتها مع الوقت، كما اختلفت أسس التضامن والفعل والتماهي. وقد تركت الحروب، والانتفاضات، والأنظمة السياسية، وجماعات المقاومة وأحزابها، بصمتها على المدينة، بالقدر الذي تركته الممارسات اليومية، وخيارات الناس من طبقات ومشارب متعددة في الحياة. وكانت الشبكات الاجتماعية، والعلاقات الممتدة في المنطقة والعالم، حاسمة أيضاً

---

(١٧) مقابلة بتاريخ ٦/١١/٢٠٠٤ أجراها جميل هلال وأميرة سلمي وليزا تراكي، ودونتها أميرة سلمي. من المفيد ذكر ملاحظة للباحثة فرحة غنام (Ghannam 2002, p. 83) عن أحد المؤشرات المركزية للتمييز بين المناطق «الشعبية» و«الراقية» في القاهرة، وهو «الحياة في الشارع». ففي المناطق «الشعبية» يحتضن الشارع كماً متنوعاً من النشاطات والعلاقات الاجتماعية، بينما يختفي الناس من الشوارع في المناطق «الراقية».



في تشكيل رام الله الحقيقية الحيّة، التي ربط كثيرون مستقبلهم بها. وقد دخلت رام الله القرن الحادي والعشرين على أمل أن تكون أول مدينة فلسطينية تولد من جديد بعد النكبة، حينما تم إجهاض مسيرة فلسطين الحضرية.

الفصل الثاني

# مجتمع وتناقضات: لمحة عن مخيّم الأمعري

بيني جونسون و لميس أبو نخلة

يمكن العثور على نموذج أشد قتامة لظهور الأحياء السكنية لدى دراسة المخيمات شبه الدائمة للاجئين، والمنتشرة في مناطق مضطربة من العالم، كما هو الحال في الأراضي الفلسطينية المحتلة... وفي هذه الأماكن تجتمع أسوأ السمات التي تميز كلاً من الأحياء الحضرية الفقيرة ومعسكرات الاعتقال والسجون والغيتوهات، ومع ذلك، تُبرم عقود الزواج، وتقام الأعراس، ويولد الناس ويموتون، وتعقد اتفاقات اجتماعية يلتزمونها.. مخيمات كهذه هي أكثر النماذج قسوة إذ إنها تشكّل مثالاً لأوضاع القلق والفقر والتشريد واليأس، التي تؤدي إلى إنشاء مناطق سكنية. وهي مثال صارخ لظهور أحياء لم تتفرع بصورة طبيعية من البيئة المحيطة، وإنما كانت نتاجاً لأوضاع خارجية فرضت عليها (Appadurai 1997, pp. 192-193).

.. يدمغ اللاجئون المخيمات بميولهم الاجتماعية وعلاقاتهم بالمكان، فيحولونها إلى أماكن متعددة الثنايا، ومتناقضة في كثير من الأحيان (Peteet 2004).

أصبحت مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة – ومثيلاتها في لبنان والأردن وسورية – سمة لصيقة بالمشهد المادي والسياسي والاجتماعي الفلسطيني إلى حد «لا يثير تساؤل أحد»، كونها تجمعات سكنية ثابتة وواضحة، تتمتع بخصائص معروفة. ومع ذلك، من اللافت ندرة الأبحاث التي أجريت عن التطور المادي والاجتماعي للمخيمات ولنظامها ولساكنيها، في الضفة الغربية وقطاع غزة. وقد كان معظم الدراسات أبحاثاً مسحية (أو مجرد استطلاعات سريعة للرأي) تتمحور حول موقف اللاجئين في المخيمات، وتصوراتهم تجاه الحل السياسي لـ «مشكلة اللاجئين» (على سبيل المثال: Daneels 2001). في الواقع، هناك قليل من الدراسات بشأن كل مخيم على حدة.[1] وعلى العموم، لا يتم تناول المخيمات كونها أماكن مميزة، لها تواريخ خاصة بها، وإنما تُعامل كفضاءات متشابهة، تكاد تكون تجريدية، لأماكن تتمتع بتاريخ واحد ومعمّم. وقد لاحظ أندرسون وزريق في أثناء عرضهما الأبحاث التي أُجريت على مخيمات اللاجئين في الضفة الغربية وقطاع غزة في سنة ١٩٩٦، ما يلي:

(١) ثلاثة استثناءات هي كتاب روزنفيلد عن التعليم والعمل والنشاط السياسي في مخيم الدهيشة للاجئين قرب بيت لحم (Rosenfeld 2004)، ودراسة تاوستد عن النظام الاجتماعي والسياسي لحياة المخيم في مخيم البريج للاجئين في غزة (Tuastad 1997)، وكتاب عادل يحيى عن مخيم الجلزون للاجئين (٢٠٠٦).

المفاجئ في الأمر عدم توفر مزيد من الدراسات عن سبل الحياة وتنظيمها في تلك المخيمات. فمن ١٧٠ دراسة عن اللاجئين الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، تمكّنا من رصد ٧ دراسات فقط تعتمد على بحث في مخيمات غزة، ولم يهدف أي منها إلى وصف نظام الحياة في المخيم (Endersen and Zureik 1996 quoted in Tuastad 1997).

لذلك، واستناداً إلى مقابلات[٢] وأبحاث ميدانية[٣] أجراها فريق للبحث من معهد دراسات المرأة في الفترة ٢٠٠٣ - ٢٠٠٥، إضافة إلى مصادر ثانوية أُخرى، ستطرح هذه اللمحة عن مخيم الأمعري للاجئين أسئلة تهدف إلى مزيد من تعميق المفاهيم والبحث الميداني، إلى جانب معطيات وتحليلات مستمدة من الأبحاث المنجزة حتى الآن. هل المخيمات، في الغالب، كما يعلن أبادوراي أعلاه، أحياء سكنية فرضتها البيئة المحيطة، ولم تنجم بصورة طبيعية عنها؟

في الواقع، ثمة سمات معينة لحياة المخيم ما زالت لصيقة به منذ ما يزيد على نصف قرن: فمستوى الفقر لدى سكان المخيمات أعلى من مستوى الفقر لدى كل من سكان المناطق التي تستضيفهم واللاجئين الساكنين خارج المخيمات، على الرغم من وجود هؤلاء في المنطقة نفسها (Johnson & O'Brien 2003). بيد أن نظرة بتيت إلى المخيمات باعتبارها «أماكن متناقضة»، يَسِمُها اللاجئون بما يُعرف بِـ «ميولهم الاجتماعية، وعلاقاتهم المكانية» الخاصة، أثرتْ فهمنا للمخيمات كونها منتجة للبيئة الاجتماعية أيضاً. فهي أماكن تتميز بتواريخ، وسمات خاصة وعامة، ولا يكف سكانها عن إنتاج المعاني، وتشكيل عالمهم الاجتماعي.

(٢) تم إجراء خمس وعشرين مقابلة فردية معظمها سنة ٢٠٠٣، إذ سئل سكان المخيم عن الأحداث الرئيسية في الانتفاضة الأولى، وفي مرحلة الحكم الذاتي، وفي الانتفاضة الثانية داخل المخيم. واللافت أن أولئك الذين قدموا المعلومات الرئيسية في هذه المجموعة، بحثوا أيضاً في تاريخ المخيم وتنظيمه. وفي سنتي ٢٠٠٤ و٢٠٠٥، جرت محاورة ١٢ رب أسرة بشكل مستفيض بشأن العلاقات العائلية الداخلية والخارجية، وتم تكرار مقابلة بعضهم، كما أجريت مقابلات إضافية مع مدير المخيم، ورؤساء مراكز ومنظمات أُخرى فيه. ما لم يذكر خلاف ذلك، أجرى المقابلات الطاقم الميداني المؤلف من: سلوى جرادات، شادي الخواجا، أمل غانم وكفاح عواودة.

(٣) كانت ريتا جقمان من معهد الصحة العامة والمجتمعية المستشارة الرئيسية لهذه الدراسة، وساهمت بشكل كبير في تطوير الاستبيان وتحليل نتائج المسح، في حين أشرف أيوب مصطفى على المسح ونفّذه.



يهدف الإطار البحثي العام لمعهد دراسات المرأة، ضمن ما يهدف، إلى استقصاء معاني المجتمع والحي بالنسبة إلى عائلات وأفراد فلسطينيين في وضع يقارب وضع الحرب، ويتسم بانعدام الطمأنينة وفقدان الحرية، وصدمات متتالية، اقتصادية واجتماعية وسياسية، على مدار عقود طويلة. وفي هذا الإطار، يمكن اعتبار مخيم الأمعري الأكثر تماسكاً ووعياً لهويته، مقارنة بالحيّين السكنيين الآخرين موضوع البحث، إضافة إلى كونه مكان تشريد واقتلاع دائمين. فهو في الوقت نفسه مكان للعزلة والاستبعاد، ونقطة تتقاطع عندها تحولات وقوى محلية، وأُخرى إقليمية ودولية.

وقد تتجلى الدينامية الأولى للعزلة والاستبعاد في إغلاق الجيش الإسرائيلي المدخل الرئيسي للأمعري بالمعنى الفعلي للكلمة، خلال الانتفاضة الأولى، الأمر الذي يمكن اعتباره مؤشراً مبكراً إلى إغلاق أوسع يشمل التجمعات السكنية الفلسطينية في الانتفاضة الثانية. فالمخيمات، في الواقع، أماكن «تجريبية» لتكتيكات القمع التي مورست ضد الشعب الفلسطيني برمته، في وقت لاحق. وليست العزلة المفروضة على الأمعري فريدة في نوعها، إذ يعاني سكان المخيمات جرّاء استبعادات أُخرى، اقتصادية واجتماعية وسياسية. أمّا الدينامية الثانية، حيث تتقاطع قوى محلية وإقليمية ودولية، فتتجلى في تشعّب الوجود الكثيف نسبياً لوكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى (الأونروا)، والهيئات الدولية الأُخرى، وفي المكانة المركزية لموضوع اللاجئين في السياسة المحلية والإقليمية والدولية، إلى جانب شبكات واسعة من الصلات العائلية وعلاقات القربى.

## البدايات

السكان الأصليون في الأمعري هم في معظمهم من لاجئي المنطقة الساحلية الوسطى، في محيط مدينتي اللد والرملة، وإن يكن بعض العائلات جاء من قرية المالحة القريبة من القدس والتي تعرضت للتدمير. وترتبط أهم جمعيتين في المخيم بالمكان الأصلي: اللد، وقرية النعاني القريبة.

هناك افتراض شائع عن مخيمات اللاجئين الفلسطينيين أن القاطنين فيها ينحدرون من أصول فلاحية،[٤] وعلى الرغم من عدم وجود ما يبرر الشك في حقيقة أن العديد

(٤) تؤكد روزنفيلد، كمثال، أن «أهالي الدهيشة كلهم من أصول فلاحية» (Rosenfeld 2004, p. 3) وتحمل دراسة صايغ الرائدة عن التاريخ الشعبي لفلسطينيي المخيمات في لبنان عنوان: «الفلسطينيون من فلاحين إلى ثوار» (Sayigh 1979).

من لاجئي المخيمات من أصول فلاحية فعلاً، فإن بعض سكان الأمعري قدم من مدينتي اللد والرملة، وأعاد بعض من قابلناه أصوله إلى هاتين المدينتين، كما تؤكد مراجعة السجل العام لسكان المخيم هذه الحقيقة، وإن كنّا لا نعرف النسبة بالتحديد. وفي هذا الصدد، ثمة أسئلة تثير الاهتمام وتحتاج إلى مزيد من البحث: أولاً، لماذا استقر بعض سكان المدن، على قلتهم، بمخيم الأمعري، وواصل العيش هناك، بينما ازدهرت أوضاع الآخرين في رام الله؟ ثانياً، هل لتماهيات من نوع فلاح – حضري أهمية في عالم اليوم؟ وإذا كان الرد بالإيجاب، فهي مسألة معقدة بحكم انتماءات وتماهيات قائمة في الوقت الحاضر، إضافة إلى الأصول السابقة في الماضي. فقد ذهبت سحر (امرأة في الخامسة والثلاثين من العمر، من عائلة ترجع أصولها إلى قرية قرب اللد) إلى اللد للاحتفال بزواج شقيقها بمواطنة تقيم هناك، وعلى الرغم من أن عائلة الفتاة تقيم بالمدينة، فإن الزواج تم في رأيها بحسب عادات مألوفة «إحنا كلنا فلاحين.»[٥]

## أسفار اللاجئين في سنة ١٩٤٨ والسنوات القليلة التالية

على الرغم من أن المؤرخين وثّقوا الملامح العامة لطرد أهالي اللد والرملة، والقرى المجاورة، من بيوتهم وأملاكهم وحقولهم (انظر: Abu Sitta 2005; Morris 1987)، فإن المقابلات التي أجريت حتى الآن تشير إلى استمرار العائلات في الانتقال من مكان إلى آخر، في العام الأول وعلى مدار أعوام كثيرة لاحقة، بحثاً عن المأوى والأمان والرزق. فاتسمت الأعوام الأولى بعدم الاستقرار، ولم تتوفر المخيمات بشكل ثابت إلاّ بعد فترة تزيد على العام. وفي تلك الأثناء اتجهت العائلات إلى الأقارب، أو إلى جيران سابقين في القرى، بحثاً عن نوع من المساعدة والتكافل الاجتماعي.

وقد وجد اللاجئون الذين تدفقوا إلى منطقة رام الله، في أواخر الربيع ومطلع الصيف، ملاذاً في المدارس والجوامع والكنائس والبيوت والأرض الخلاء في رام الله – البيرة وبير زيت والقرى المجاورة.

لم تكن هجرة بعض العائلات وفقاً لخط مستقيم، إذ روى لنا أحد سكان الأمعري كيف هرب والده الذي كان طفلاً آنذاك مع عائلته، من بيت نبالا قرب اللد، إلى قريتي شقبا وشبتين، وهما تبعدان مسافة عشرة كيلومترات عن بيت نبالا، وخمسة وثلاثين كيلومتراً عن رام الله، حيث مكثوا خمسة أعوام، انتقلوا بعدها إلى دير عمّار – مخيم لاجئين (وقرية) شمالي غربي منطقة رام الله – حتى سنة ١٩٦٢، قبل الانتقال بصفة نهائية إلى مخيم الأمعري.

(٥) أجرت المقابلة بِني جونسون ولميس أبو نحلة ورلى أبو دحو في تموز/يوليو ٢٠٠٤.



ويبدو أن رحلة هذه الأسرة لا تتسم بالرغبة في توفير الأمان وبناء حياة جديدة فحسب، بل بعدم الرغبة في الابتعاد عن البيت الأصلي أيضاً.

كما أن العديد من الأُسر، التي قابلناها، هرب بداية إلى غزة (بينما هرب قسم آخر من الأسرة والأقارب إلى الضفة الغربية أو عمّان)، ولم يجد بعضهم طريقه إلى الأمعري، وإلى أقارب انقطعت أخبارهم مدة طويلة، إلاّ بعد سنة ١٩٦٧، عندما أُعيد فتح الحدود. وليس من النادر بين عائلات الأمعري وجود شبكات عائلية تمتد إلى غزة، وبالتالي يؤدي الفصل بين الضفة الغربية وقطاع غزة إلى قطع الصلة بين العائلات والأقارب.

## من الخيمة إلى المأوى، ومنهما إلى ملكيات فردية خاصة

أقيم مخيم الأمعري للاجئين في سنة ١٩٤٩، على مساحة تبلغ ٩٠ دونماً على وجه التقريب، ضمن حدود بلدية البيرة. وما زالت الأونروا، وفقاً لكلام نائب المدير، تسدد الإيجار لمُلاّك الأرض الأصليين حتى اليوم. وقد نشأ في البداية كمشروع للصليب الأحمر، قبل وضعه بإشراف الأونروا، بعد إنشائها في سنة ١٩٥٠. وسكنه اللاجئون بعد سنة ١٩٤٩، في إثر معاناة العديد منهم جرّاء شتاء تلك السنة التي تميزت بالبرد القارس، والتي أمضوها في مساكن موقتة، منها الكهوف.

## بعض المعاني الملموسة

مع حلول سنة ١٩٥٧، ووفقاً لنبذة بيانات الأونروا عن الأمعري، تم «استبدال الخيام بمساكن من الأسمنت.» وتخفي هذه النبذة، في الواقع، عملية تتسم بقدر أكبر من الإثارة، ولا تشير إلى ما طرأ على «المساكن» في وقت لاحق من تطورات مثيرة للاهتمام. وعلى العموم أنشأ اللاجئون في الضفة الغربية تلك المساكن بأنفسهم، بواسطة مواد (بما فيها الأسمنت) ومواصفات قدمتها الأونروا، مع الاستعانة أحياناً ببعض المقاولين المحليين.

ويبدو أن بناء بيت (سمته الأونروا في ذلك الوقت «الكوخ») وفقاً لمواصفات صارمة وموحدة (السماح ببناء حجرة واحدة ذات قياسات محددة ومطبخ) قد أنتج ما يمكن وصفه بكلمات أبادوراي منطقة سكنية فرضتها البيئة المحيطة، بالمعنى المادي والإداري للكلمة، تحت رقابة عالية – تمثل بدورها سمة بارزة من سمات بيئة المخيمات – سواء من جانب الأونروا، أو السلطات القائمة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الأولى تميزت بإحسان وبمثابرة أكبر من الثانية.

قد تتناول الأونروا تنظيم المخيم على أساس تجمعات وأرقام، كدليل على ما يُفرض على المنطقة السكنية نتيجة أوضاع خارجية. لكن إعادة تسمية الأحياء من جانب سكان المخيم، عادة باسم القرى وأماكن سكناهم الأصلية، تشير إلى عملية إعادة إنتاج البيئة السكنية. وبالنسبة إلى الأمعري، ثمة حاجة إلى مزيد من البحث لفهم الأحياء القائمة، وما يُطلق عليها من تسميات. فكان المخيم في أيامه الأولى مقسماً إلى سبعة أحياء، لكن مدير المخيم أكد أن الناس لا يستخدمون تلك التقسيمات لتحديد أماكن سكناهم «فهم يعرفون بعضهم»، وأنه لم يكن هناك استخدام على نطاق واسع لأسماء الأحياء، وإن تكن فكرة العيش في حي معين في المخيم (بالمعنيين السلبي والإيجابي) لا تزال قائمة.

إلاّ إن تطور المساكن نفسها - وبحسب تعبير أبادوراي - هو الذي يعيد إنتاج البيئة السكنية. إذ إن المساكن تطورت مادياً واجتماعياً. أمّا التطور المادي فكان من خلال إضافة طبقة، وأحياناً ثلاث طبقات إلى المسكن الأصلي، ووضع مزروعات على السطوح، وتوفير وسائل للراحة، والتعدي أحياناً على المساحات العامة، أو مخالفة أنظمة الأونروا. ففي الضفة الغربية، مثلاً، تسمح الأونروا بإنشاء الطبقة الثانية فقط، إلاّ إنه من الواضح أن أحداً لا يلتزم هذا القانون في الأمعري. ويجوز القول إن زمن تأكيد الذات بالمعنى السياسي والكفاح الوطني - كما كان الشأن في الانتفاضة الأولى - ربما ساهم في تخفيف رقابة الأونروا، وأتاح للاجئين مزيداً من حرية التصرف.[٦]

وفي حال تجاوز البناء أكثر من طبقتين، تمارس الأونروا الضبط السلبي فقط، إذ إنها لا تمنع البناء، لكن تمتنع من دفع تعويضات عن الطبقات الإضافية، في حال تعرّض المسكن للضرر، أو للهدم، على يد الجيش الإسرائيلي. وفي هذا الصدد يستشهد أحد موظفي الأونروا بما لحق بشقيقته، للتدليل على سياسة الأونروا، إذ لم يتعرض بيتها للدمار مرة واحدة فقط على يد الجيش الإسرائيلي، بل أكثر من مرة، لكن الأونروا لم تدفع تعويضات سوى عن أول طبقتين.

(٦) تلاحظ بتيت التأثير الفوري لاستلام المقاومة الفلسطينية المخيمات من أجهزة الأمن اللبنانية، في سنة ١٩٦٨ في لبنان، وذلك في تمكين الناس من تحسين أوضاعهم السكنية: «بعد أن حققت الثورة السيطرة الداخلية، دشنت عهد الأسمنت. وشرع الناس في استخدامه لتوسيع بيوتهم الصغيرة، وإضافة مراحيض.» أمّا السؤال عما إذا كان حدث الأمر ذاته في الأمعري أو في مخيمات أُخرى في الضفة الغربية وغزة فيبقى سؤالاً مثيراً للاهتمام ويستوجب الاستكشاف.



## في أرض الغير:
## «ملكية» المساكن، وعمليات البيع والشراء

من المؤكد أن اللاجئين عبروا عن امتلاكهم تلك المساكن بابتكار آليات خاصة للبيع والشراء، غير رسمية، لكنها تحظى بالتزام الجميع. وعلى سبيل المثال، بيّن مسح أجراه معهد دراسات المرأة في سنة ٢٠٠٤ أن نسبة ملكية المساكن لدى سكان الأمعري في تلك السنة هي الأعلى (٨٣٪)، مقارنة بالمصيون (٦٠٪)، وأم الشرايط (٤٧٪) (جدول ١).

**جدول ١**

**ملكية المنازل في التجمعات السكنية الثلاثة**

**(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني؛ معهد دراسات المرأة)**

| جميع الأُسر | أم الشرايط | | المصيون | | الأمعري | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ |
| مُلك | ٧٥٦ (٦٥٪) | ٢٢٨ (٤٧٪) | ١٠٨ (٦٦٪) | ٨٧ (٦٠٪) | ٥٦٦ (٨٧٪) | ٢٣٣ (٨٣٪) |
| استئجار غير مؤثث | ٣٢٢ (٢٨٪) | ٢٣٧ (٢٤٪) | ٤٠ (٢٤٪) | ٣٥ (٢٤٪) | ٣٢ (٥٪) | ٢٦ (٩٪) |
| استئجار مؤثث | ١٣ (١,١٪) | ٨ (١,٦٪) | ٤ (٢,٤٪) | ١٢ (٨٪) | ٣ (٠,٥٪) | ٤ (١,٤٪) |
| من دون أجرة | ٦٢ (٥٪) | ٩ (١,٨٪) | ٩ (٥,٥٪) | ٤ (٢,٨٪) | ٤٤ (٦,٨٪) | ٦ (٢,١٪) |
| استئجار للعمل | ٣ (٠,٣٪) | ١ (٠,٢٪) | ٠ | ٧ (٤,٨٪) | ٣ (٢,٤٪) | ٠ |
| غيره | | | | | | |

وكانت نسبة الأمعري أعلى، في إحصاءات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، إذ بلغت ٨٧٪ - وهي مشابهة للنتائج العامة لملكية المساكن في المخيمات. وربما يرجع الانخفاض البسيط لملكية المساكن، وارتفاع نسبة القاطنين فيها بالإيجار، في سنة ٢٠٠٤، إلى انتقال عائلات للسكنى في المخيم، نتيجة انخفاض قيمة الإيجار هناك، فضلاً عن تأجير بعض عائلات الأمعري مساكن بحثاً عن مصادر دخل إضافية.

لكن يمكن القول إن ملكية المساكن في الأمعري غير حقيقية في الواقع. ومن المدهش مراقبة تجليات الملكية كأمر واقع، بمعنى أن الناس يمارسون بيع البيوت وشراءها في الأمعري. وبحسب كلام نائب المدير، فإن عمل الأونروا كسلطة قانونية يتمثل في تسجيل

انتقال الملكية في مكتبها، من خلال عقد تنازل يوقّعه ثلاثة شهود،(٧) وإن تكن التفصيلات غير متشابهة في الأحوال كافة.

لا تُصنّف الأونروا هذا العمل بيعاً، وإنما تحويلاً، أو نقلاً للانتفاع من الوحدة السكنية من طرف إلى آخر، ولا تُسجّل فيها معاملات مالية. لكن هذه المعاملات تجري في الواقع، كما علمنا ممن قابلناهم. إذ روت لنا إحدى النساء كيف أراد زوجها بيع مسكنهما المكوّن من حجرتين في بيت العائلة لشراء مسكن جديد. وقد وسّط لجنة اللد للإصلاح، بعدما نشبت مشكلة بينه وبين العائلة، لأنه يريد بيع المسكن لغرباء. وبفضل وساطة اللجنة، اقتنع شقيق الزوج بشراء الحجرتين في مقابل ١٠,٠٠٠ دينار. ثم اشترى الزوجان مسكناً في المخيم (يبعد عن بيت العائلة) بمبلغ ١٤,٠٠٠ دينار.(٨) وقد اتضح من المقابلات أن العائلات تستثمر في شراء الأرض خارج المخيم، أحياناً في منطقة أم الشرايط القريبة، على أمل بناء بيت بعد توفر الإمكانات.

## الأمعري في الوقت الحاضر: المرئي والمحجوب

على الرغم مما قد يصيب الزائر من دهشة لما يراه من زحمة ونشاطات في شوارع المخيم وأزقته، ومن كثافة سكان ومساكن، فإن الخاصية المدهشة لكينونة الأمعري في رام الله – البيرة، وربما المثيرة للتناقض، تتمثل في حقيقة أن هذا الوجود يكاد يكون محجوباً، خلافاً للمناطق السكنية الأُخرى. فكينونة الأمعري محصورة في سكانه، إذ لا يمر سكان رام الله بالمخيم، ونادراً ما يزورونه، وتصعب حتى رؤيته من الطرق الرئيسية التي تحده. لذا، فإن مخيم الأمعري مجتمع مقيد تماماً، وواضح الحدود. وكما اتضح في المقابلات التي أجريت، يشعر بعض السكان، وخصوصاً النساء، بأن هذه الحدود تحمي من المخاطر الأخلاقية، ومن الغرباء في شوارع رام الله ومقاهيها ولا سيما عندما يتعلق الأمر ببناتهم.

بيد أن الحدود الاجتماعية والمادية للأمعري أصبحت ضبابية مع مرور الوقت، بفضل

(٧) أجرى المقابلة مع مدير مخيم الأمعري للاجئين ونائبه كل من جميل هلال وبِني جونسون ورلى أبو دحو في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤.

(٨) تمت هذه الصفقة في أواخر التسعينيات، ولا نعلم إن كانت تمثل الثمن الشائع للبيوت في الأمعري. وقد أشار تاوستد إلى أنه في سنة ١٩٩٧ كان ثمن «شراء» شقة مساحتها مئة متر مربع في البريج نحو ٢٠,٠٠٠ دينار أردني، بخلاف مدينة غزة حيث كان الثمن نحو ٣٠٠٠ دينار أردني للمتر المربع الواحد (Tuastad 1997).



انتقال السكان إلى مساكن أفضل لا تبعد عن المخيم – في أم الشرايط مثلاً – مع الحفاظ على العلاقات العائلية، وحتى على حق الإقامة هناك. ويتجلى البعد الاجتماعي لما أصاب تلك الحدود من ضبابية من خلال المقابلات: فهناك العجوز التي تشعر بالنفي في المنزل الجديد للعائلة في منطقة الطيرة البعيدة، التي يسكنها أناس من الطبقة الوسطى، وهي ما زالت حريصة على زيارة بيتها القديم وصديقاتها باستمرار؛ هناك الأب الذي يبني لأسرته، وأُسر أولاده، بيتاً من ثلاث طبقات في أم الشرايط، لكنه يواصل العمل في الأمعري موظفاً في الأونروا، وتظل ابنته مقيمة بالمخيم لتربية أطفالها الستة.

وقد سلط فريق من مهندسين وجغرافيين فلسطينيين وفرنسيين الضوء على ضبابية هذه الحدود، إذ عثروا في الصورة الأولية للأمعري في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ على «تطور للحد الفاصل»، و«ديناميات جديدة للتوسع»، من خلال نماذج قريبة من مساكن الأسمنت التقليدية الواقعة على أطراف المخيم، وتتمثل في بيت «فاخر» من الحجر يعود لعائلة بيراوية (من مدينة البيرة) غير لاجئة. كما لمّح الفريق إلى إنشاء المبنى الجديد للهلال الأحمر الفلسطيني، على تخوم الأمعري، علامة على تغيّر خصائص المخيم المكانية.(٩) وحاول التدليل على الوضع المتناقض للمخيمات باعتبارها جيوباً منعزلة تتسم بـ«تمثيلات ثابتة» على الرغم مما طرأ عليها من تطورات مادية (محاضرة في مركز شمل، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤). وهي ملاحظة في محلها نظراً إلى النشاط العمراني والتجاري الذي شهده الأمعري في الأعوام الأربعة الأولى للانتفاضة الثانية، وفي الأعوام التي سبقتها. وعلى الرغم من أن الأمعري لم يشهد الدرجة نفسها من الطفرة العمرانية التي شهدتها المناطق المجاورة – وخصوصاً رام الله – في أعوام ما قبل الانتفاضة، فإن أهاليه شاركوا في نصيب فيها، سواء داخل المخيم أو خارجه.

### حضور لمؤسسات ثابتة، ونشاط تجاري أكثر انسيابية

ومع ذلك، ثمة مراكز ثابتة في خريطة الأمعري، يرجع تاريخها إلى الطور الأول في عمر المخيم، حيث أقيم معظم المؤسسات الخاضعة لرعاية الأونروا في البداية، فتمثلت

(٩) تم الانتهاء من بناء هذا المبنى على الرغم من احتجاجات قدمها مدير المخيم لمحافظ رام الله – البيرة. ويهيمن مبنى الهلال الأحمر الفاخر، والمكوّن من إحدى عشرة طبقة، على صف البيوت المجاور في المخيم (هناك لا يكاد يفصل متر مربع بين المبنى وهذه البيوت). ويحتوي المبنى على فندق ومطعم وقاعات اجتماعات، ويشكل تمثيلاً مادياً لرام الله في مرحلة ما بعد أوسلو، وقد أثار تشييده استياء أهالي المخيم.

الأماكن العامة الأولى في مكتب الأونروا وعيادتها ومدرستها (أصبحت في الوقت الحاضر مدرسة للبنات، أضيفت إليها صفوف جديدة في الانتفاضة الثانية) وساحة المدرسة (تقع مدرسة الأولاد خارج حدود المخيم). ويعود مركز المرأة ونادي الشباب إلى الأعوام الأولى من تاريخ المخيم - إذ أُسس الأول في سنة ١٩٥٢ والثاني بعده بعام واحد. وحتى اليوم، وباستثناء مركز الطفل الذي أنشئ في سنة ١٩٩٦، تبقى تلك المؤسسات هي المؤسسات العامة الوحيدة ذات الوجود المادي الدائم في المخيم، وإن كان هناك مقران لجمعيتي اللد والنعاني.

أمّا بالنسبة إلى النشاط التجاري، فهو يتمحور بالدرجة الأولى حول المنتوجات الغذائية، إذ توجد نحو عشرة محلات تبيع الخضروات، والدجاج أو اللحوم، إضافة إلى أربعة «ميني ماركت» (محلات صغيرة للتسوق)، وعدد من بسطات الخضروات. ويباع الطعام الجاهز في خمس بسطات للفلافل، ومحلّين للحلويات (أحدهما مخبز أيضاً) ومحل لتقديم الطعام في مناسبات خاصة.

وباستثناء المقهى الذي يرجع تاريخه إلى سنة ١٩٥٣، لا وجود لمكان عام يلتقي فيه الناس - على الرغم من وجود أماكن كهذه بكثافة في رام الله. ومن المحال التجارية الأُخرى التي تلبي حاجات المواطنين، هناك محلان للحلاقة،[١٠] وصيدلية، وقاعة بلياردو. ولا يوجد مقهى للإنترنت، لكن خدمات الإنترنت تتوفر في مركز الطفل. وثمة محال تجارية أُخرى لصيانة السيارات، ومحل للأدوات الكهربائية، ومحل للهاتف الجوال، ومحل لبيع الملابس (إلى جانب أشياء أُخرى، تبيع بسطات الباعة الجوالين ملابس الأطفال أيضاً). وفي هذا الصدد يمثل النشاط التجاري في الأمعري سوقاً إضافية، يبدو أنها نمت في العقد الأخير، إذ ما زال الناس يقصدون المراكز التجارية الأُخرى، وخصوصاً في رام الله البلد، للحصول على خدمات وبضائع.

وبغية افتتاح محال تجارية جديدة في المخيم، يحتاج الناس إلى تصريح من الأونروا، من دون اضطرار إلى دفع رسوم خاصة. لكن يجب أن يكون صاحب الحق في هذا التصريح لاجئاً وفقاً لكشوفات الأونروا، وإن لم يكن من سكان المخيم. وعلى الرغم مما يشهده البناء الخاص من نشاط ملحوظ، نتيجة التوسع العمودي للسكان، فإن التحسينات العامة بطيئة جداً، وقد شهدت الانتفاضة الثانية بعضها، كإضافة صفوف جديدة إلى مدرسة البنات، وكرصف بعض الشوارع، في إطار برامج تهدف إلى توفير فرص عمل جديدة.

(١٠) لا يوجد في مخيم الأمعري صالون تجميل للنساء، على الرغم من دورات «التجميل» الكثيرة في مركز النساء. إلاّ إن النساء لديهن صالونات غير رسمية في البيوت.





## السكان ما بين العدد الفعلي وعدد المسجلين

يماثل ما لحق بالحدود المادية للمخيم من ضبابية، ما طرأ على الحدود البشرية أيضاً، نتيجة الفارق بين العدد الفعلي للسكان من ناحية، وعدد المسجلين لدى الأونروا كمقيمين بمخيم الأمعري من ناحية أُخرى. وفي إحصاء سنة ١٩٩٧، على سبيل المثال، بلغ عدد سكان المخيم ٤٠٤٦ نسمة، في حين أن عدد السكان المسجّلين في تقرير للأونروا صادر في ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣، كان يبلغ ٨٦٥٨ نسمة.

هل يعني هذا أن عدد السكان ارتفع أكثر من الضعف خلال خمسة أعوام؟ بالتأكيد لا، إذ لا تستند أعداد الأونروا إلى إحصاء جرى فعلاً، وإنما إلى لاجئين تسجلوا كمقيمين بمخيم الأمعري. ويتضح من المقابلات مدى حرص الأُسر، أو الأفراد الذين يغادرون المخيم - يشتري البعض، على سبيل المثال، قطعة أرض ويبني عليها مسكناً في منطقة أم الشرايط القريبة - على البقاء في سجلات المخيم، لضمان وضعهم كلاجئين، وما ينجم عنه من منافع.

ومع ذلك، تبقى هوية مخيم الأمعري حاضرة بطرق أُخرى أيضاً: إذ يبقى في المخيم من هم أقل ثراء في العائلة، مستفيدين مما توفره هذه الهوية من شبكات اجتماعية وسياسية. وبالتالي ليس الفارق في الأعداد تشويشاً، أو إساءة تقدير، وإنما هو الفارق بين ما يشكل مجتمعاً معيناً بالمعنى المادي، وما يشكله بالمعنى الاجتماعي، الأمر الذي يتيح فرصة جديدة لفهم المجتمع المحلي.

وفي المسح الذي أجريناه اعتمدنا على تقدير الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني لزيادة تبلغ ١٣٩٪ في عدد السكان ما بين سنة ١٩٩٧ وسنة ٢٠٠٤. وبحسب هذا التقدير بلغ عدد سكان الأمعري ٥٦٢٤ نسمة، أي أقل ٣٠٠٠ نسمة عن العدد المسجل لدى الأونروا في سنة ٢٠٠٣.

وعلى الرغم من إدراكنا وجود بعض أُسر غير لاجئة في المخيم (وتحديداً عدة أُسر من منطقة الخليل) فإننا لا نعرف ما إذا كانت المنافع متوفرة بصورة متكافئة لجميع أفراد الأسر غير اللاجئة. فقد شكت زوجة أحد السجناء أن هويتها المقدسية «تحرمني، وتحرم أطفالي من معونات الأونروا، وكذلك من الطرف [الإسرائيلي] الآخر، ولا أحصل على معونة لأطفالي، لأنني أعيش في القدس.»

## مقارنة الأمعري بأم الشرايط والمصيون: مسح سنة ٢٠٠٤ والإحصاء العام للسكان سنة ١٩٩٧

في الإمكان مقارنة خصائص الأسر والسكان في الأمعري، بخصائص منطقتين سكنيتين كانتا أيضاً موضوعاً للبحث هما أم الشرايط والمصيون، وذلك من خلال معطيات الإحصاء

العام للسكان الذي أجراه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني سنة ١٩٩٧، والمسح الذي أجراه طاقم معهد دراسات المرأة للأحياء السكنية الثلاثة سنة ٢٠٠٤، والذي طرح الأسئلة نفسها التي طرحها الجهاز المركزي من قبل، وذلك لمقارنة المعطيات المتوفرة بمعطيات سبق الحصول عليها. لكن الاستبيان أضاف قسماً جديداً يتعلق بتأثير الانتفاضة الثانية في السكان والعائلات.

وفي الحالتين، أي الإحصاء العام ومسح سنة ٢٠٠٤، أظهر كل من الأفراد والأُسر في مخيم الأمعري سمات خاصة بهم مغايرة لما لدى جيرانهم، وإن كان هناك خصائص مشتركة فيما بينهم. وكلتا الحالتان جديرة بالاهتمام، وخصوصاً لدى العودة إلى نتائج بحث لمعهد دراسات المرأة في سنة ١٩٩٩، ودراسات أخرى عن المنطقة كمؤشر إلى التباين، بدلاً من الاعتماد على تمايزات أكثر تقليدية تقوم على المدينة والريف والمخيم. وعند المقارنة بين الأحياء السكنية الثلاثة المتجاورة عثرنا على هذين الشكلين.

سنحاول أيضاً وضع نتائج مسح مخيم الأمعري في سياق دراسات مسح أُخرى درست سمات المخيمات مقارنة بسكان الحضر والريف في فلسطين، لكن مع ضرورة الانتباه إلى حقيقة أن الفوارق القائمة بين المخيمات نفسها لم تدرس بعد، وأن هذه اللمحة قد توحي بالأهمية الفائقة لفوارق كهذه (بين المخيمات نفسها). يؤثر موقع المخيم، سواء أكان في الضفة الغربية أم في غزة، أم كان جزءاً من مدينة، أم من منطقة أقرب إلى الريف - وبشكل أدق تؤثر الديناميات الخاصة بمدن مثل نابلس، أو رام الله، أو بيت لحم، أو الخليل، أو غزة، فضلاً عن السمات الداخلية لهذا المخيم أو ذاك - فيما يتوفر لدى الأُسر، رجالاً ونساء وأطفالاً، من فرص، وما يعترضهم من عقبات، وما يراودهم من طموحات.

وفي هذا الصدد، يختلف مخيم الأمعري عن الموقعين المجاورين، أي أم الشرايط والمصيون، في ثلاثة جوانب على الأقل: الأول، يتميز بكثافة أكبر في عدد السكان وباكتظاظ، وبأُسر كبيرة الحجم. والثاني، يتمتع بمستويات تعليمية وتشغيلية أدنى، فضلاً عن تباينات أشد بهتاناً في البنية السكانية، والأحوال الزوجية، في حين يكمن الجانب الثالث في هشاشة وضع السكان إزاء الفقر، وافتقاد الطمأنينة، كما اتضح بصورة خاصة في معطيات مسح سنة ٢٠٠٤ بشأن تأثير الانتفاضة الثانية.

وعلى الرغم من أن فوارق كهذه قد لا تمثل مفاجأة لأحد، فإن من النتائج غير المتوقعة والمشتركة في معطيات سنة ٢٠٠٤ مقارنة بمعطيات سنة ١٩٩٧، التزايد المطّرد لعلامات نمو حياة الطبقة الوسطى المعولمة في التجمعات السكنية الثلاثة ونمط معيشتها، سواء تمثل ذلك في زيادة التعليم العالي، أو في عدد أجهزة الكومبيوتر، أو في السيارات



الخاصة، وإن تكن علامات كهذه أكثر وضوحاً في المصيون وأم الشرايط، منها في مخيم الأمعري.

ومع ذلك، يذكّر التوجه نحو أسلوب حياة الطبقة الوسطى - حتى في ظل ازدياد معدلات البطالة والفقر في المخيم - بأن سكان الأمعري أنفسهم ليسوا من نسيج اجتماعي واحد، وأن أعوام ما قبل الانتفاضة الثانية قد تكون ساهمت في الفرز الطبقي، وفي تعميق الفوارق في الموارد والفرص المتاحة أمام سكان المخيم. وفي السياق نفسه، ساهمت سياستا الإغلاق والحصار الإسرائيليتين في توسيع الهوة بصورة غير متوازية بين أُسر تعتمد في معيشتها على العمل في إسرائيل، وأُخرى تعتمد على الوظيفة في القطاعين العام أو الخاص، الأمر الذي أوجد نوعاً من التفاوت الاقتصادي - الاجتماعي بين الأُسر في المخيم. وتتناقض هذه المسألة، على أي حال، مع النظرة السائدة. وعلى سبيل المثال، أدلى أحد مصادرنا الرئيسية، وهو محام يقيم بالمخيم قائلاً: «لا وجود في المخيم لبنية طبقية أو اجتماعية، ولا يشعر الإنسان بفوارق طبقية، لأن الغالبية العظمى من الناس تعيش المستوى الاقتصادي نفسه، في السكن، والأوضاع المعيشية.» ويتكلم مدير المخيم عن الموضوع نفسه ملاحظاً أن ما طرأ من ضعف على العلاقات الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني في المدينة، بعد أوسلو «يختلف (أو يتناقض) في نوعه» عما حدث في المخيم «لأن معظم سكان المخيم في الوقت الحالي ولدوا وترعرعوا فيه»، وهو «مجتمع واحد» على الرغم من تفاوت أصول السكان قبل خمسين عاماً، ما بين حضرية وريفية. وربما تمثل وجهات نظر كهذه أيديولوجيا مهيمنة، وجانباً من الحقيقة، وهي تستحق مزيداً من البحث.

## مجتمع مستقر؟

صحيح أن ليس جميع سكان الأمعري من نسيج اجتماعي واحد، إلاّ إن نتائج المسح الذي أجراه معهد دراسات المرأة، ومعطيات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، توحي بأن مجتمع الأمعري يتمتع بقدر كبير من الاستقرار من ناحية السكان. ففي سنة ٢٠٠٤، ذكر ٨٦٪ من السكان (و٩٢٪ من أرباب الأُسر) أنهم يعيشون في الأمعري منذ مدة تزيد على أربعة أعوام. وتعادل هذه النسبة ٧٠٪ في أم الشرايط، و٧٢٪ في المصيون. والأكثر دلالة على ذلك بحسب معهد دراسات المرأة، والجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، أن ٨٠٪ من سكان الأمعري قالوا أنهم ولدوا في منطقة رام الله، بينما تبلغ هذه النسبة ٤٩٪ في أم الشرايط، و٥٨٪ من سكان المصيون (جدول ٢).

وعلى الرغم من عدم طرح السؤال بصورة مباشرة، فإنه يتضح أن نسبة كبيرة من

الـ ٨٠٪ من سكان الأمعري المولودين في منطقة رام الله ولدوا، على الأرجح، في المخيم نفسه. أمّا الأُسر التي غيّرت مسكنها فتبلغ ٢٢٪ فقط من مجموع الأُسر التي تسكن فيه، في مقابل ٥٧٪ في أم الشرايط، و٦٨٪ في المصيون. ومن الأُسر التي غيّرت مكان السكن في الأمعري، ما يزيد على ٥٦٪ منها انتقلت من بيت إلى آخر فيه، في مقابل ١٢٪ في أم الشرايط، و٧٪ في المصيون، انتقلت إلى بيت آخر في الحي نفسه. وهذا يترك نسبة ضئيلة من أرباب الأُسر – نحو ١٠٪ بينهم بالتأكيد مَنْ ولدوا قبل سنة ١٩٤٨ – الذين نقلوا محل إقامتهم من مكان خارج الأمعري.

**جدول ٢**
**مكان ولادة أفراد الأسرة بحسب المنطقة**
**(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني ؛ معهد دراسات المرأة)**

| | أم الشرايط | | المصيون | | الأمعري | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ |
| شمال الضفة الغربية | ٤٪ | ٩٪ | ٤٪ | ٩٪ | ١٪ | ١٪ |
| رام الله | ٥١٪ | ٤٩٪ | ٥٧٪ | ٥٨٪ | ٧٩٪ | ٨٠٪ |
| القدس | ٢٢٪ | ١٥٪ | ١١٪ | ٨٪ | ٢٪ | ٦٪ |
| جنوب الضفة الغربية | ٤٪ | ٤٪ | ٧٪ | ٤٪ | ٢٪ | ٢٪ |
| غزة | ١٪ | ٢٪ | ١٪ | ١٪ | ٢٪ | ٢٪ |
| ٤٨ | ٦٪ | ٣٪ | ٧٪ | ٥٪ | ١٠٪ | ٧٪ |
| في الخارج | ١٢٪ | ١٥٪ | ١٣٪ | ١٥٪ | ٤٪ | ٢٪ |

وتغيب قصص من غادر المخيم عن الصورة هنا، إلاّ إنه يمكن التحقق منها في المقابلات. فبين من قابلناهم، مثلاً، رجل يعيش حالياً في أم الشرايط (مع زوجة وخمسة أطفال) في بيت يملكه، ويعمل في الأمن الوقائي، وقد انتقل إلى خارج المخيم سنة ١٩٨٨، إمّا هرباً من الازدحام في بيت العائلة، وإمّا من الأوضاع السيئة في المخيم خلال الانتفاضة الأولى.

كما استمعنا في مقابلات مع عائلات تعيش حالياً في مخيم الأمعري، إلى حكايات تسرد عملية انتقال أقارب من المخيم إلى بيوت أو شقق في منطقة رام الله (في المقام الأول أم الشرايط وبيتونيا، وإن كان البعض ذكر الطيرة أيضاً)، أو تصف عمليات شراء تمت فعلاً، أو يخطط لها، لقطع من الأرض. وبالتالي، يمكن التساؤل عن مدى «استقرار» سكان المخيم، وعما إذا كان كونهم من «نسيج اجتماعي واحد» يكمن في حقيقة أن من لم



يغادر منهم، ربما لم يكن يملك الموارد الكافية لذلك، مع أن البعض، وخصوصاً العجائز من النساء، يفضل ألفة المخيم وعلاقات الجيرة وجذوره الراسخة فيه.

ومع ذلك، ثمة جانب آخر للتماسك الاجتماعي، ولاستقرار مخيم الأمعري وأحيائه. فقد أظهر مسح سنة ٢٠٠٤ أن لدى ما يزيد على ثلاثة أرباع الأُسر في الأمعري، أقارب (بدرجات متفاوتة) يعيشون في الحي نفسه، مقارنة بما يقل عن نصف العدد من الأُسر في أم الشرايط والمصيون. كما كان لدى سكان الأمعري (٥٢٪) أقارب يعيشون في المبنى نفسه، أو في مسكن قريب، قياساً بربع السكان في المصيون، ونحو ثلثهم في أم الشرايط (جدول ٣).

**جدول ٣**
**مكان سكن أقارب في المواقع الثلاثة**
**(معهد دراسات المرأة)**

| | أم الشرايط | المصيون | الأمعري |
|---|---|---|---|
| | ٢٠٠٤ | ٢٠٠٤ | ٢٠٠٤ |
| نعم في المبنى نفسه | ٢٦٪ | ٩٪ | ٢٤٪ |
| نعم في مبنى مجاور | ٧٪ | ١٦٪ | ٢٨٪ |
| نعم في الشارع نفسه | ٦٪ | ٦٪ | ١٠٪ |
| نعم في منطقة الجوار نفسها | ٢٪ | ١١٪ | ١٥٪ |
| لا | ٥٩٪ | ٥٨٪ | ٢٣٪ |

لا يمثل الأقارب، والعيش في مكان قريب من العائلة، مصدراً لراحة البعض. ففي مقابلتين مع شخصين من الأمعري يعيشان حالياً في أم الشرايط، استمعنا إلى الهرب من تدخل العائلة، كسبب من أسباب الرحيل عن المخيم. وأشار من قابلناهم إلى أن دافع الانتقال داخل الأمعري نفسه غالباً ما ينجم عن رغبة في الابتعاد عن العائلة الممتدة، أو عن الحاجة إلى بيت أكبر، أو عن السعي لشراء بيت خاص. وغالباً ما يسكن الشبان في الأمعري عندما يتزوجون مع عائلاتهم، لأنهم لا يملكون تكلفة مسكن خاص، أو لأن المساكن والأراضي غير متوفرة على نطاق واسع. إلاّ إن الصراع مع والديّ الزوج، أو الاكتظاظ، يدفعهم إلى البحث عن خيارات أُخرى. فسحر التي عاشت مع والديّ زوجها تسعة أعوام، أقنعت زوجها ببيع الحجرة التي أضافاها إلى البيت عند الزواج، بهدف شراء بيت مستقل، والعيش بمفردها، لأن العيش مع العائلة الممتدة يسبب مشكلات كثيرة.

## الاكتظاظ وكثافة المساكن والأُسر الكبيرة

يمثل الاكتظاظ في مخيم اللاجئين ظاهرة شائعة ومشتركة يعيشها سكان المخيم في مختلف المناطق، والدول المضيفة، نظراً إلى محدودية المساحة وتكاثر السكان. وليست الكثافة السكانية في مخيم الأمعري مرتفعة، كما هو الشأن في مخيمات لبنان والأردن وغزة، إلاّ إن القيود المفروضة على توسعه تجعله أكثر اكتظاظاً من التجمعات السكنية المجاورة، كما نلاحظ في النسبة المرتفعة للاكتظاظ في المساكن (عدد الأشخاص مقارنة بعدد الغرف المتوفرة) (الجدولان ٤ و٥). وقد بلغ اكتظاظ المساكن في الأمعري سنة ١٩٩٧ ضعف ما يماثله في المصيون، وزاد مرة ونصف مرة على النسبة نفسها في أم الشرايط (٢,١٥ شخص لكل غرفة، في مقابل ١,١١ في المصيون، و١,٤ في أم الشرايط). وفي سنة ٢٠٠٤ زادت نسبة الاكتظاظ في الأمعري مرة ونصف مرة على ما يماثلها في التجمعين السكنيين الآخرين.

جدول ٤

معدل الازدحام (أشخاص/ غرفة)

(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني؛ معهد دراسات المرأة)

| الازدحام (أشخاص/ الغرفة) معدل الازدحام | أم الشرايط | المصيون | الأمعري |
|---|---|---|---|
| سنة ١٩٩٧ | ١,٤ | ١,١١ | ٢,١٥ |
| سنة ٢٠٠٤ | ١,٣٥ | ١,٣١ | ٢,٠١ |

جدول ٥

معدل حجم الأسرة ومعدل عدد الغرف للأسرة

(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني؛ معهد دراسات المرأة)

| | أم الشرايط | | المصيون | | الأمعري | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ |
| معدل حجم الأسرة | ٥,٤٧ | ٤,٩٧ | ٥,٣٦ | ٤,٩٨ | ٦,٢٣ | ٦,٠٦ |
| معدل عدد الغرف للأسرة | ٣,٩ | ٣,٦٩ | ٤,٨٤ | ٣,٨ | ٢,٩ | ٢,٩٧ |

إلاّ إن هذه الأرقام ربما لا تكشف حقيقة الوضع، إذ إن الغرف في بيوت الأمعري على الأرجح أصغر حجماً من مثيلاتها في التجمعين المذكورين، مع الأخذ بعين الاعتبار



نوعية بناء المساكن في المخيمات. وفي الواقع، فإن البيئة الفقيرة داخل البيوت هي السمة الثانية الشائعة في حياة المخيم: فقد ذكرت نساء ضمن عيّنة للبحث سنة ٢٠٠٤ أن المساحة والأوضاع السيئة في الأمعري أسباب رئيسية في البحث عن حياة أفضل خارج المخيم. وفي هذا السياق قالت امرأة جملة تلخص واقعها: «أعيش في قفص» (ICPH 2004).

يشكل تقارب المنازل في المخيم نوعاً من أنواع الاكتظاظ، إذ يؤدي أحد الحلول لذلك - الكامن في التوسع نحو الأعلى من خلال بناء المزيد من الطبقات - إلى مشكلة إضافية لسكان قد تتعرض خصوصيتهم للانتهاك (من نافذة تطل على بيتهم، على سبيل المثال)، أو يُحجب عنهم نور الشمس. وقد وصف أحد السكان تأثيرات الطفرة العمرانية الصغيرة، التي شهدها الأمعري في أعوام ما بعد أوسلو، بأنها تعيد إلى الأذهان «زمن الخيام»، عندما كان الضوء مفتقداً. وبحسب قول المدير، ثمة موافقة من جانب السكان، وبإشراف الأونروا، على ضمان الخصوصية - إذ يمكن لمن يبني طبقات إضافية فوق بيته أن يفتح نافذة في الطبقات العليا، إذا كان في البيت نافذة مماثلة في الجانب نفسه من الطبقة الأرضية. ومع ذلك، ثمة معاناة بالتأكيد. وفي سياق دراسة على مجموعة حوارية تتكون من سبع نساء في أواسط العمر، أجراها معهد المجتمع والصحة العامة سنة ٢٠٠٤، شكت إحدى النساء قائلة: «لدينا في البيت نافذة واحدة، بنى جيراننا بالقرب منّا، وأغلقوا النافذة» (ICPH 2004).

وفعلاً، كان الاكتظاظ وانعدام الخصوصية من مصادر القلق الرئيسية لدى الأشخاص الذين التقيناهم. فقد كرست بنت في الرابعة عشرة من العمر المقابلة كلها للحديث عن الأوضاع في المخيم، ولماذا تريد المغادرة، قائلة: «الجو في المخيم غير مريح، البيوت متلاصقة، بلا فراغات بينها.. لا وجود لأشياء خصوصية، والجيران يسمعون كل كلمة نقولها.» في حين تعبر ربى، وهي زوجة سجين، عن رغبتها في مغادرة المخيم لأن الناس لا يتركون أحداً في حاله، وتصف الأوضاع كما هي على طبيعتها، بالقول: «إن البيوت متراصة، ولا فراغ بينها، والنوافذ تطل على بعضها.»

وتزداد مشكلة الاكتظاظ تفاقماً مع الأُسر الكبيرة. ففي سنة ٢٠٠٤ فاق متوسط عدد أفراد الأسرة في بيوت الأمعري عدد أفراد الأُسرة في المصيون وأم الشرايط بفرد واحد، إلاّ إن متوسط عدد الغرف في الأمعري بلغ ثلاث غرف للأسرة، في حين وصل إلى ما يقارب أربع غرف في الموقعين الآخرين (٣,٧ في أم الشرايط، و٣,٨ في المصيون) خلال الفترة نفسها.

## نساء على رأس أُسر، وزوجات لأسرى

توجد في الأمعري، أيضاً، أعداد كبيرة نسبياً من الأُسر التي ترئسها نساء، بلغت نسبتها نحو ١١٪ من مجموع الأُسر في سنة ٢٠٠٤ (كانت ١٢٪ سنة ١٩٩٧) في مقابل ٨٪ في المصيون، و٤٪ في أم الشرايط خلال الفترة نفسها، و٨٪ في الحيين المذكورين سنة ١٩٩٧. وعلى العموم، يميل حجم الأُسر التي ترئسها نساء إلى الصغر، وتحديداً عندما يكون رب العائلة أرملة متقدمة في السن، وبدرجة أقل عندما يكون الزوج، رب الأسرة، غائباً. وقد تعود النسبة الكبيرة من الأُسر التي ترئسها نساء في الأمعري، إلى النسبة المرتفعة لكبار السن في المخيم من ناحية، وإلى وجود أعداد كبيرة نسبياً من الأسرى من ناحية أُخرى، إذ سجل مسح سنة ٢٠٠٤ وجود ١,٢٪ من أبناء الأُسر في السجن، في مقابل ٠,٤٪ في المصيون، و١٪ في أم الشرايط. وبين من قابلناهم، التقينا امرأتين في أواسط العمر، في الأمعري، سجن زوجاهما مدة تزيد على عشرة أعوام، وهما تتوليان إعالة الأبناء. ويشير كلام المرأتين على الحياة وأوضاع الأسرة إلى معاناة الأُسر التي ترئسها نساء بسبب غياب الزوج، وتتجلى بمتاعب اقتصادية وعاطفية، إضافة إلى مسؤوليات جسام تجاه الأولاد، فضلاً عن المتاعب الناجمة عن تدخل عائلة الزوج (والمجتمع عامة). تقول ربى أنها منعت بعد سجن زوجها من مغادرة البيت، حتى لزيارة أهلها، بأمر من عائلة الزوج. وفي وقت لاحق، عندما حاولت زيادة دخلها الذي تحصل عليه كزوجة سجين، وعملت في مركز لرعاية الأطفال من دون أن يتطلب ذلك منها مؤهلات، اضطرت فيما بعد، وبسبب معارضة والد الزوج إلى ترك العمل. ومع ذلك، فهي تعتمد على عائلة الزوج، إذ إنها اضطرت بسبب الخوف خلال الاجتياح (٢٠٠٢) إلى اللجوء مع بناتها إلى هذه العائلة. وبالتالي، قد ينجم عن ذلك تعارض بين الرغبة في الاستقلال من ناحية، وبين حاجة العائلة التي ترئسها امرأة إلى الدعم من ناحية أُخرى.

### أرامل ومطلقات

تشترك المناطق السكنية الثلاث في سمة فلسطينية عامة تتمثل في وجود أعداد من النساء الأرامل تفوق عدد الأزواج المترملين، وفي أعداد من المطلقات تزيد على عدد المطلقين. وهي سمات تنشأ بفعل الفارق في السن عند الزواج (يختار الرجال نساء يصغرنهم في العمر)، ويميلون بدرجة أكبر إلى الزواج مرة ثانية، في حال الطلاق، أو وفاة الزوجة. وفي هذا الصدد ترتفع قليلاً نسبة المطلقات والأرامل في الأمعري، إذ تصل نسبة النساء الأرامل فوق سن الثانية عشرة إلى ٦,٥٪ من مجموع النساء (الجدول ٦)، في حين



أن معدلات الطلاق أقل إلى حد يصعب تحديده: لكن نسبة طلاق الإناث في المصيون (١,٧٪) وفي الأمعري (٢,٥٪) أعلى قليلاً من المعدل الوطني العام للنساء في المناطق الحضرية والمخيمات، وهي على التوالي ١,١٪ و١,٦٪ (PCBS 2000, pp. 35-37). وقد بلغت نسبة النساء المطلقات في منطقة رام الله ١,٥٪ للنساء الحضريات، و١,١٪ للنساء الريفيات، و١٪ لنساء المخيم. قد لا يكون استخلاص نتائج حاسمة ممكناً، إلاّ إن الزيادة الطفيفة في معدلات الطلاق في المصيون والأمعري - المختلفة بعضها عن بعض في كثير من الجوانب - قد تعود جزئياً إلى بيئة رام الله الحضرية.

وقد ترجع المعدلات الأقل كثيراً للترمل في أم الشرايط إلى الديناميات الخاصة بالسكان في هذه المنطقة السكنية، التي تنتقل إليها أُسر شابة بوتائر متسارعة. ويكمن التباين بين التجمعات السكنية الثلاثة في بنية سكانها. إذ تعيش في الأمعري نسبة أكبر، إلى حد ما، من كبار السن (٣,٣٪) ممن تجاوزوا الـ ٦٥ عاماً، بحسب معطيات سنة ٢٠٠٤ وسنة ١٩٩٧، مقارنة بنسبة أدنى من ٢٪ في التجمعين الآخرين، بحسب معطيات سنة ٢٠٠٤. ولعل التباين الأكبر يبرز عند مقارنة أعمار أرباب البيوت: يبلغ ٢٢٪ من أرباب البيوت في الأمعري الخامسة والخمسين من العمر وما فوق (١٩٩٧)، في مقابل ١٤٪ في المصيون، و١١٪ في أم الشرايط.

**جدول ٦**
**الحالة الزوجية في المواقع الثلاثة، ٢٠٠٤**
**(معهد دراسات المرأة)**

| | أم الشرايط | | المصيون | | الأمعري | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ذكر | أنثى | ذكر | أنثى | ذكر | أنثى |
| أعزب | ٤٥,٨ (٣٨٤) | ٣٧,٩ (٢٩٧) | ٤٩,٤ (١١٨) | ٣٩,٨ (٩٢) | ٥٥,٧ (٣٥٤) | ٤١,٣ (٢٢٩) |
| متزوج | ٥٣,٨ (٤٥١) | ٥٨,٥ (٤٥٩) | ٥٠,٢ (١٢٠) | ٥٤,١ (١٢٥) | ٤٣,١ (٢٧٤) | ٤٩,٦ (٢٧٥) |
| مطلق | ٠,٤ (٣) | ٠,٨ (٦) | ٠,٤ (١) | ١,٧ (٤) | ٠,٨ (٥) | ٢,٥ (١٤) |
| أرمل | ٠,١ (١) | ٢,٨ (٢٢) | ٠ | ٤,٣ (١٠) | ٠,٣ (٢) | ٦,٥ (٣٦) |

## تدني المستوى التعليمي

يعاني سكان الأمعري، وفقاً لمعطيات سنة ١٩٩٧ وسنة ٢٠٠٤، جرّاء تدني مستوى التعليم، مقارنة بالمنطقتين الأُخريين. وعلى الرغم من أن المناطق السكنية الثلاث تُظهر زيادة ملحوظة في مستوى التعليم مع مرور الوقت - وخصوصاً في المرحلة التي تلي التعليم الثانوي - خلال الفترة المذكورة، فإن المستوى في الأمعري يبقى هو الأدنى، وبفارق كبير، إذ يزيد عدد الذين تابعوا تعليمهم بعد الثانوية في أم الشرايط والمصيون ثلاث مرات عن أقرانهم من سكان الأمعري، حيث تابع ١٤٪ فقط من سكان الأمعري تعليمهم بعد الثانوية، مقارنة بنحو نصف السكان في المصيون (٤٧٪)، وأم الشرايط (٤٤٪) (الجدول ٧).

**جدول ٧**

**مستوى تعليم الأفراد في المواقع الثلاثة**

**(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني؛ معهد دراسات المرأة)**

| لمن تجاوز عمره الـ ٢٠ عاماً | أم الشرايط | | المصيون | | الأمعري | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ |
| الثالث حتى السادس | ٪٣٠ | ٪١٧ | ٪١٧ | ٪٩ | ٪٥٦ | ٪٣٩ |
| إعدادي | ٪٢٣ | ٪١٦ | ٪١٧ | ٪٢٠ | ٪٢٦ | ٪٣١ |
| ثانوي | ٪٢٠ | ٪٢٣ | ٪٣١ | ٪٢٤ | ٪١٠ | ٪١٦ |
| حتى البكالوريوس | ٪٢٤ | ٪٣٩ | ٪٢٨ | ٪٤٢ | ٪٨ | ٪١٣ |
| أعلى من بكالوريوس | ٪٣ | ٪٥ | ٪٧ | ٪٥ | ٪٠,١ | ٪١ |

وقد شهدت التجمعات الثلاثة انخفاضاً خلال الفترة ١٩٩٧ - ٢٠٠٤ في نسبة الحاصلين على التعليم الابتدائي فقط (حتى الصف السادس)، أو الأميين، ومع ذلك ما زالت هذه النسبة في الأمعري ملحوظة إذ تبلغ ٣٩٪ من مجموع السكان (وهي أيضاً مرتفعة ارتفاعاً ملحوظاً في أوساط أرباب الأُسر، إذ حصل ٦٣٪ منهم سنة ١٩٩٧، و٤٩٪ سنة ٢٠٠٤، على مستوى تعليمي يعادل الصف السادس).

يشكل العمر والجنس معاً أهم مؤشرات الأمية. وعلى المستوى الوطني العام، تكون النساء المتقدمات في السن في المخيمات أقل تعليماً من مثيلاتهن في المناطق الحضرية، وإن كانت نساء المخيم أكثر تعليماً بقدر طفيف (١٩٩٧) ضمن الفئة العمرية ٣٥ - ٤٤ عاماً (الريماوي والبخاري ٢٠٠٢، ص ٤٣). وفي المقابل، لا تتمتع النساء في هذه الفئة العمرية في المخيم بقدر أكبر من التعليم (٩١,٩٪) فحسب، بل يتفوقن على النساء الحضريات



(٨٧,٩٪) والريفيات (٤٢,٤٪) بشكل واضح. وفي هذا الصدد، يتجلى تأثير مدارس الأونروا في هذا الجيل.

بدأ نظام مدارس الأونروا العمل في سنة ١٩٥٠ في خيام أو مبان أسمنتية عشوائية. وكان يتم قبول الأطفال من الفئة العمرية ٦ - ١١ عاماً، وإن كان الأبناء الذين تجاوزوا الحادية عشرة من العمر تعرضوا للاستثناء، بصفة عامة، الأمر الذي خلق نوعاً من «الجيل الضائع» (Rosenfeld 2004, p. 136). وقد أكسب النهم للتعليم الذي أمّنته الأونروا للاجئين الفلسطينيين، وخصوصاً خارج فلسطين، بمن فيهم سكان المخيمات، تمايزاً متقدماً نسبياً في هذا المجال، مقارنة بالسكان الذين يعيشون بين ظهرانيهم في الدول المضيفة. وهو تمايز برز على نطاق واسع في الستينيات والسبعينيات - وربما بدرجة أكبر في الأردن ولبنان وسورية، منه في الضفة الغربية وغزة.

واقتصر التعليم المجاني الذي تقدمه الأونروا، وفي أماكن قريبة من محل السكن، على التعليم الأساسي من الصف الأول حتى التاسع. وأدى هذا إلى ارتفاع نسبة الحاصلين على التعليم الأساسي وما دونه، بين سكان الأمعري، حيث أكمل ما يزيد على الثلثين من السكان (٧٠٪) فوق العشرين التعليم الأساسي، أو ما دونه، وحصل ٣١٪ على التعليم الثانوي، أو ما بعده. واتضح في المقابلات أن التعليم الأساسي يمثل القاسم المشترك، بين أشخاص في أواسط العمر شاركوا في تلك المقابلات. واللافت في القصص المتداولة أن الشبان الأصغر سناً في كثير من أُسر الأمعري يتركون المدرسة من أجل العمل، بينما تستمر شقيقاتهم في الدراسة. ومع ذلك، تفوق نسبة الذكور الذين يتابعون تعليمهم بعد الثانوي في الأمعري (١٠٪) نسبة الإناث (٦,٩٪) (الجدول ٨).

وبالنسبة إلى بنية سوق العمل في فلسطين، يحمل التوقف عن التعليم عند المرحلة الثانوية، والتمركز في التعليم الأساسي أو ما دونه، دلالة لا يمكن التقليل من أهميتها. إذ لا يرتبط التعليم الثانوي، بحد ذاته، ارتباطاً وثيقاً بتزايد فرص العمل - فهو يكتسب أهمية كمنفذ (وغالباً كمعوق) إلى التعليم العالي، سواء شهادة الدبلوم أو البكالوريوس، إذ يتيح مجالاً أكبر كثيراً للعمل في قطاعات متنوعة مثل الصحة والتعليم، فضلاً عن وظائف أُخرى في القطاع العام، والمنظمات غير الحكومية، والوظائف شبه المهنية والمهنية في القطاع الخاص. ويؤدي التعليم الأساسي، أو ما دونه - وخصوصاً إذا لم يتوفر رأس المال أو العقار أو مصادر أُخرى - إلى دفع الباحث عن العمل إلى الانخراط في أعمال لا تتطلب (في حال تطلّبت) مهارات عالية، وتكون في معظم الأحوال بالنسبة إلى العمال الفلسطينيين في مجال أعمال البناء. ويدفع توفر هذا العمل أولاد الأُسر الفقيرة إلى ترك المدرسة.

**جدول ٨**

**التعليم بحسب الجنس والموقع السكني، ٢٠٠٤**

**(١٢ عاماً فما فوق، نسبة الجنس)**

**(معهد دراسات المرأة)**

| | أم الشرايط | | المصيون | | الأمعري | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ذكر | أنثى | ذكر | أنثى | ذكر | أنثى |
| حتى الصف السادس | ٢٨,٢ (٢٥٠) | ٢٥,٥ (٢١٢) | ٢٣,٣ (٦٠) | ٢١,٩ (٥٣) | ٤٥,٩ (٣٢٥) | ٥٠,٨ (٣١٠) |
| إعدادي | ٢٠,٦ (١٨٣) | ٢٠,٤ (١٦٩) | ٢٣,٣ (٦٠) | ٢٤,٤ (٥٩) | ٣٢,١ (٢٢٧) | ٢٩,٥ (١٨٠) |
| ثانوي | ١٩,٣ (١٧١) | ٢١,٧ (١٨٠) | ١٩,٤ (٥٠) | ٢١,٥ (٥٢) | ١٢ (٨٥) | ١٢,٨ (٧٨) |
| حتى البكالوريوس | ٢٦,٧ (٢٣٧) | ٣٠,٥ (٢٥٣) | ٢٩,١ (٧٥) | ٣٠,٢ (٧٣) | ٩,٣ (٦٦) | ٦,٤ (٣٩) |
| أعلى من بكالوريوس | ٥,٢ (٤٦) | ١,٩ (١٦) | ٥ (١٣) | ٢,١ (٥) | ٠,٧ (٥) | ٠,٥ (٣) |

هل لهذه النواقص في المستوى التعليمي، متضافرة مع حقيقة أن لدى الموقعَين الآخرين مستويات تعليمية أعلى، دلالة إذا ما قورنت بمتوسط مستوى التعليم في منطقة رام الله – البيرة، أم بالمتوسط على الصعيد الفلسطيني العام؟ وهل الأنماط التعليمية في الأمعري مشابهة لما هي عليه في مخيمات أُخرى للاجئين، أم أنها أنماط نجمت عن أوضاع تتصل بالموقع والتاريخ (بما فيه تواريخ العائلات)؟[11]

## مجالات العمل:
## عوائق الأمعري وفرص رام الله

توجد مجالات واسعة للعمل ومشتركة بين التجمعات السكنية الثلاثة في الفترة ١٩٩٧ – ٢٠٠٤، أبرزها تراجع الحرف، والأعمال التي لا تتطلب مهارات كثيرة، إضافة إلى تراجع معدلات الوظائف الدائمة. وقد تكون سياسات الإبعاد عن سوق العمل

(١١) يحتاج هذا النقص إلى تفسير في ضوء «التميز» البسيط الذي يقدمه سكان المخيم في المقارنات الوطنية بين المخيمات والمدن والقرى. فقد وجد إحصاء سنة ١٩٩٧ تميزاً بسيطاً للمخيمات عن المدن، في حين تبين أن القرويين أقل تعليماً بدرجة مهمة. إذ حقق ١٢٪ من الذكور فوق سن العاشرة في مخيمات اللاجئين نوعاً من التعليم ما بعد الثانوي، في مقابل ١١,٤٪ من السكان الحضريين و٩,٢٪ من القرويين. وتابع ٧,٩٪ من سكان المخيمات الإناث فوق سن العاشرة تعليمهن بعد المرحلة الثانوية، في مقابل ٧,٤٪ من النساء الحضريات و٣,٩٪ من النساء القرويات.



الإسرائيلية والإغلاق والحصار مسؤولة، إلى حد كبير، عن هذا التراجع. ومع إدراكنا هذا الأمر، تجدر الإشارة إلى ما يتجلى لدى التجمعات الثلاثة من مزايا وعوائق، من حيث إمكان الحصول على عمل ونوعيته. ففي سنة ١٩٩٧، على سبيل المثال، كانت نسبة الذكور العاملين بدوام كامل (١٥ ساعة وما فوق) متشابهة في التجمعات الثلاثة (٥٧٪ – ٦٠٪)، لكن تراجعت هذه النسبة في سنة ٢٠٠٤ بوتيرة كبيرة في الأمعري، وأيضاً بشكل غير متوقع في المصيون (الجدول ٩). ومع ذلك، أظهر المصيون زيادة كبيرة في نسبة العمل الجزئي مقارنة بالأمعري، الأمر الذي يعني أن ٥٠٪ على الأقل من الذكور فوق العاشرة حصلوا على نوع من العمل، بينما بلغت النسبة ٤٠٪ في الأمعري.

**جدول ٩**

**عمل الذكور والإناث الذين تجاوزوا سن العاشرة**

**في المواقع الثلاثة**

**(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني؛ معهد دراسات المرأة)**

| ذكور من مجموع السكان ١٠ أعوام أو أكثر | أم الشرايط | | المصيون | | الأمعري | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ |
| عمل بدوام جزئي | ٢٪ | ١٤٪ | ٤٪ | ١٩٪ | ٢٪ | ٨٪ |
| عمل بدوام كامل | ٦٠٪ | ٤٣٪ | ٥٧٪ | ٣١٪ | ٥٧٪ | ٣٢٪ |
| إناث من مجموع السكان ١٠ أعوام أو أكثر | | | | | | |
| عمل بدوام جزئي | ٠,٢٪ | ٧٪ | ١,٥٪ | ٧٪ | ٠ | ١٪ |
| عمل بدوام كامل | ١٢٪ | ١٦٪ | ١٥٪ | ١٣٪ | ٦٪ | ٥٪ |

وهناك بعض التمايزات الواضحة. ففي سنة ١٩٩٧ كانت نسبة العاملين كمديرين ومشرعين ومهنيين وتقنيين ترتفع في المصيون (٤٣٪) وفي أم الشرايط (٣٣٪) بمقدار الضعف عن المعدل الوطني العام للسكان، بينما بلغت في الإحصاء نحو ١٧٪ (PCBS 1999, table 56, pp. 375-377؛ الجدول ١٠)، وكانت تزيد بمعدل خمس مرات عن الأمعري، إذ بلغت نسبة العاملين الذين تبوأوا وظائف كهذه ٥٪. وما تجدر ملاحظته أن نسبة الأمعري في هذه الفئة من الوظائف أدنى من نسب المخيمات عامة، إذ يبلغ نصيب المخيمات من هذه الفئة على الصعيد الوطني العام ١٤٪. وفي هذا الصدد، قد تترجم

النواقص التعليمية في حالة الأمعري، والتي لمّحنا إليها من قبل، إلى تدني الفرص في سوق العمل، حتى مقارنة بسكان المخيمات في مناطق أُخرى من الأراضي الفلسطينية، على الرغم من قرب مخيم الأمعري من رام الله، وما يتوفر فيها من فرص مهنية وإدارية ووظائف لأصحاب الياقات البيض. ويصح القول، أيضاً، إن المقتدرين من سكان الأمعري والذين تتاح لهم فرص كهذه، قد يغادرون المخيم. لذا يبقى المخيم مكان «العاجزين» عن النفاذ إلى سوق العمل، لكن في إمكانهم الوصول إلى مزايا أُخرى.

**جدول ١٠**

**نوع العمل (لمن تجاوزوا سن العاشرة وأفادوا أنهم يعملون)**

**(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني؛ معهد دراسات المرأة)**

| | أم الشرايط | | المصيون | | الأمعري | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ |
| مشرّعون/ إداريون | | ٥١٪ | | ٢٥٪ | | ١٦٪ |
| مهنيون/ تقنيون | | ١٣٪ | | ٤٣٪ | | ١٧٪ |
| مجموع ما سبق | ٣٣٪ | ٥٨٪ | ٤٣٪ | ٦٤٪ | ٨٪ | ٢٧٪ |
| كتبة وخدمات | ٢٢٪ | ٢٢٪ | ٢٨٪ | ٢٥٪ | ٢٢٪ | ٢٩٪ |
| زراعة/ صيد السمك/ مشغل آلات/ وظائف أولية | ٢٠٪ | ١١٪ | ١٢٪ | ٤٪ | ٤٤٪ | ٢٥٪ |
| حرفيون مهرة | ٢٥٪ | ٩٪ | ١٧٪ | ٧٪ | ٢٦٪ | ١٩٪ |

ومع ذلك، يُسجل لعمال الأمعري حضورهم الملموس في قطاعي الصناعة والبناء، إذ يشكلون ٢٨,٩٪ من عمال هذين القطاعين، أي ضعف نسبة أم الشرايط (١٤,٤٪) والمصيون (١١,٥٪) (الجدول ١١)، وهو ما يشير إلى انفتاح المجال أمامهم في مجال العمل الذي لا يتطلب كثيراً من المهارات في قطاع البناء، وإلى استبعادهم عن مهن أُخرى. ويعاني سكان الأمعري جرّاء تمثيل ضعيف في مجال التجارة (والفنادق والمطاعم)، الأمر الذي ربما يشير إلى تدني امتلاكهم أمكنة عمل، والافتقار إلى علاقات تسهل حصولهم على عمل فيها، وقد يعكس نواقص تعليمية أيضاً.

ولدى التوقف أمام نوعية الوظيفة، لا تكون النسبة المتدنية للأمعري في عدد أصحاب العمل (نحو ٣٪، مقارنة بـ ١٣٪ في التجمعين الآخرين) (الجدول ١٢) مدعاة للدهشة. وعلى الرغم من تساوي الأمعري والمصيون على وجه التقريب في عدد العاملين



**جدول ١١**

**النشاط الاقتصادي بحسب المنطقة السكنية (بالنسب المئوية)، ٢٠٠٤**

**(معهد دراسات المرأة)**

| | أم الشرايط | المصيون | الأمعري |
|---|---|---|---|
| زراعة | ٢,٣٪ (١٥) | ١,١٪ (٢) | ١٪ (٣) |
| صناعة | ٨,١٪ (٥٤) | ٦,٩٪ (١٢) | ١٥,٦٪ (٤٩) |
| بناء | ٦,٣٪ (٤٢) | ٤,٦٪ (٨) | ١٣,٣٪ (٤٢) |
| تجارة، مطاعم وفنادق | ٢٠,٥٪ (١٣٦) | ٢٥,٩٪ (٤٥) | ١٤,٩٪ (٤٧) |
| مواصلات وخدمات الاتصالات | ٥,٩٪ (٣٩) | ٧,٥٪ (١٣) | ٧,٦٪ (٢٤) |
| غيره | ٥٦,٩٪ (٣٧٨) | ٥٤٪ (٩٤) | ٤٧,٦٪ (١٥٠) |

لحسابهم الخاص، فإنه يمكننا الافتراض أن نوعية الأعمال الحرة تختلف. إلاّ إن النسبة المرتفعة للعمل العائلي غير المدفوع الأجر في المنطقتين الأُخريين (والأكثر بحبوحة)، وفي النسبة الكبيرة والمفاجئة في الأمعري (٢٨٪)، تحتاج إلى مزيد من التفسير. وقد تكون الأرقام متدنية في كل هذه الجداول إلى حد لا يجعلها حاسمة، ومع ذلك يصعب تفسير هذا الرقم بصورة خاصة، نظراً إلى أن الرقم الإجمالي للعمل العائلي غير المدفوع الأجر، بحسب معطيات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني يصل إلى نحو ١٠٪ في الضفة الغربية – وإن تكن النسبة ارتفعت في الربع الأخير من سنة ٢٠٠٤ إلى ١٣,٩٪ (PCBS 2005). ولدى السعي للتعرف إلى الأشخاص المشمولين بهذه الفئة، في مسح مخيم الأمعري في سنة ٢٠٠٤، يتبين أن الشريحة الأكبر تتمثل في الخدمات والمبيعات (٣١٪)، تليها شريحة المهن الثانوية. وتجدر الإشارة إلى أن نحو ثلث الأشخاص (٣٤٪) في هذه الشريحة هو من النساء (٢٢٪ زوجات أرباب الأُسر) وهي نسبة عالية مقارنة بمعدل وجود النساء في قوة العمل عامة. أمّا بالنسبة إلى الفئة العمرية، فتبيّن أن نحو ٧٪ من المشاركات لم يتجاوز سنّهن الـ ١٥ عاماً، وأن نسبة مساوية يتجاوز سنها الـ ٦٥ عاماً. وعلى الرغم من ضرورة التعامل مع الأرقام بقدر من التحفظ، فإنه يمكن القول إن نسبة العمل العائلي غير المدفوع الأجر في الأمعري أعلى من التجمعين الآخرين، وأن النساء والأطفال وكبار السن يشكلون نحو نصف قوة العمل هذه.

**جدول ١٢**
**وضع العمل (لمن تجاوزوا سن العاشرة) بحسب المنطقة السكنية**
**(بالنسب المئوية)**

| | أم الشرايط | المصيون | الأمعري |
|---|---|---|---|
| صاحب عمل | ١٣,٣٪ (١٠٤) | ١٣٪ (٢٦) | ٣٪ (١٣) |
| يعمل لحسابه الخاص | ١١,٢٪ (٨٧) | ١٧٪ (٣٤) | ١٦,١٪ (٧٠) |
| موظف | ٦٢,٤ (٤٨٧) | ٥٧,٥٪ (١١٥) | ٥٣٪ (٢٣١) |
| يعمل للعائلة من دون أجر | ١٣,١٪ (١٠٢) | ١٢,٥٪ (٢٥) | ٢٨٪ (١٢٢) |

(خطأ إحصائي p>٠,٠٠٠٠٥)

تُصنّف نسبة مشابهة من قوة العمل في الأمعري (٢٩٪) بأنها تعمل في منشآت خارجية (الجدول ١٣)، وهي فئة يحددها الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني على النحو المباشر التالي: «الأشخاص الذين لا يعملون في أي مؤسسة تخص القطاع المذكور سابقاً» (PCBS 1999, p. 34)، أمّا القطاعات فهي مصنّفة وفقاً للجدول الوارد أدناه (الجدول ١٣). وتجدر الإشارة، أيضاً، إلى النسبة المتدنية لقوة عمل الأمعري والعاملة في القطاع الحكومي العام (١٤,١٪)، أي إنها تقارب نصف معدل التجمعين الآخرين. ولدى رصد من هم في هذه الفئة «خارج المنشآت» يتبيّن - بعد تمحيص العمل العائلي غير المدفوع الأجر - أن عمال «المبيعات والخدمات» يمثلون الشريحة الأكبر (٣٠٪)، وأن المهن الثانوية تحتل المرتبة الثانية (١٩٪). وفي الإمكان أن يكون بعض المصنفين في هاتين الشريحتين هو الأشخاص أنفسهم، إلاّ إنه ليس هناك تداخل بين هاتين الشريحتين، إذ إن ١٢٪ فقط من العاملين «خارج المنشآت» من النساء، بينما تمثل النساء ٣٤٪ من المصنفين في «قوة العمل العائلية غير المدفوعة الأجر.»

ويكمن أحد الاستنتاجات السريعة في هذا الشأن في كون تصنيفات العمالة تتمتع بقيمة حقيقية، لكن تتسم بالمحدودية في تعريف مجالات العمل في الأمعري على نحو دقيق. ومن ناحية أُخرى، يصعب تصنيف علاقة سكان الأمعري بالتشغيل، وتواريخ العمل، والتجارب اليومية في سوق العمل، بهذا القدر من التبسيط.



**جدول ١٣**
**قطاع العمل بحسب المنطقة السكنية**
**(بالنسب المئوية)**

| | أم الشرايط | المصيون | الأمعري |
|---|---|---|---|
| خاص وطني | ٥٩,٤ (٤٠٨) | ٥٣,٤ (٩٤) | ٤٩,٧٪ (١٥٩) |
| خاص دولي | ٧,٣٪ (٥٠) | ٦,٨٪ (١٢) | ٠,٦٪ (٢) |
| حكومي وطني | ٢٧,٥٪ (١٨٩) | ٢٥,٦٪ (٤٥) | ١٤,١٪ (٤٥) |
| حكومي دولي | ١,٧٪ (١٢) | ٢,٣٪ (٤) | ٠ |
| منظمة غير حكومية | ١,٣٪ (٩) | ٠,٦٪ (١) | ٠ |
| الأونروا | ١,٣٪ (٩) | ١,٧٪ (٣) | ٦,٩٪ (٢٢) |
| منظمة غير حكومية دولية | ٠,٣٪ (٢) | ٠ | ٠ |
| منشأة خارجية | ١,٢٪ (٨) | ٩,٧٪ (١٧) | ٢٨,٨٪ (٩٢) |

عند الاطلاع على موجز تاريخ العمل، العائد لأحد أرباب الأُسر الفقيرة (صابر) في الأمعري على سبيل المثال، وكما روته زوجته قائلة: «يشتغل في الحسبة (سوق الخضروات)، وفي تنظيف البيوت. عند زواجنا كان يشتغل في مطعم في الشرفة، واشتغل حمّالاً في سوق الخضروات، والآن يعمل في تنظيف درجات السلالم في البيوت والبنايات»، قد يصنّف عمله ضمن «منشآت خارجية»، و«خدمات وأشياء أُخرى»، وضمن «عمال الخدمات والمبيعات»، لكن لا يعكس أي من هذه الفئات تجربته ووضعه الحقيقي في سوق العمل. فعمله غير منتظم، أيضاً، في جوانب عديدة: يومية الدخل، وتفاوت العمل، وحتى في حال العثور على عمل يكون الدخل متفاوتاً. وكما تقول زوجته: «يعمل من يوم إلى يوم، أحياناً يحصل على أربعين شيكلاً في اليوم، وأحياناً على خمسين أو ستين. وفي كثير من الأحيان لا يجد شغلاً على الإطلاق، ويمكث في البيت.» لذلك، يبدو أنه لا يحصل حتى على المتوسط اليومي للدخل في المناطق الفلسطينية (بلغ ٧٩ شيكلاً في الربع الأخير من سنة ٢٠٠٤)، وبحكم كونه المعيل الرئيسي للأسرة قد لا يتمكن من تغطية نفقاتها أبداً.

## مؤشرات الحداثة:
## السلع المعمَّرة وأسلوب الحياة

كانت الزيادة المطردة في المناطق السكنية الثلاث لمؤشرات الراحة ووسائلها، والتي يتسم بها نمط حياة الطبقة الوسطى «المعولمة»، وكما لوحظ في التمهيد، من النتائج اللافتة في مسح سنة ٢٠٠٤، وإن يكن المعدل أقل كثيراً في مخيم الأمعري. وتشكّل الزيادة في التعليم العالي، التي ذكرت سابقاً، أحد تلك المؤشرات، علاوة على ارتفاع عدد أجهزة الكومبيوتر، والصحون اللاقطة للقنوات الفضائية، والسيارات الخاصة، والأجهزة المنزلية. ويبيّن الجدول ١٤ معدل الزيادة في السلع المعمَّرة والأدوات المنزلية في الأمعري، في الفترة ١٩٧٧ - ٢٠٠٤. وتُبين نظرة سريعة إلى هذه الأرقام ارتفاعاً في ملكية الأجهزة المنزلية، ويحظى الهاتف المنزلي بأعلى نسبة بينها (إذ ارتفعت من ٦٪ إلى ٣٩٪، وهي زيادة تتجلى في توسيع خدمات شركة الاتصالات الفلسطينية)، تليه أجهزة الكومبيوتر (من ٢,١٪ إلى ٢٥٪)، والسيارات الخاصة (من ١٣٪ إلى ٣٣٪)، كما أن معدلات امتلاك الصحون اللاقطة للمحطات الفضائية، والهواتف الجوالة، التي تتوفر معطياتها لسنة ٢٠٠٤ فقط، تبيّن اتساعاً كبيراً في حجم الملكية، إذ يملك نحو ثلثي الأُسر صحناً لالتقاط الفضائيات، وهاتفاً جوالاً.

جدول ١٤

أُسر الأمعري: ملكية سلع معمَّرة

(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني؛ معهد دراسات المرأة)

| نوع المادة | ١٩٩٧ | ٢٠٠٤ |
|---|---|---|
| سيارة خاصة | ٪١٣ | ٪٣٣ |
| ثلاجة | ٪٩٠ | ٪٩٦ |
| سخان شمسي | ٪٥٥ | ٪٦٢ |
| تدفئة مركزية | ٪٠ | ٪٢ |
| طباخ غاز | ٪٨٦ | ٪٩٧ |
| مكتبة بيتية | ٪٩ | ٪١١ |
| غسالة | ٪٧٩ | ٪٨٨ |
| تلفاز | ٪٨٩ | ٪٩٤ |
| جهاز فيديو | ٪٢٢ | ٪٢٧ |
| كومبيوتر | ٪١,٢ | ٪٢٥ |
| هاتف أرضي | ٪٦ | ٪٣٩ |
| هاتف جوال | لا توجد معطيات | ٪٦٧ |
| صحن لاقط | لا توجد معطيات | ٪٦٥ |



إلاّ إن الأرقام وحدها لا تستطيع أن تجيب عما إذا كانت هذه الأشياء مؤشرات إلى نوع من الحداثة. فالحداثة (وصيغها المتنوعة) تعبير يحمل عدداً كبيراً من المعاني، وموضع سجال بحد ذاته. ونتفق، بالقدر الذي يعنينا، مع وجهة نظر غنّام العريضة بشأن الحداثة باعتبارها «مجموعة من الخطابات والعمليات التي ظهرت في أوروبا، لكنها انتشرت على نطاق واسع، وتبنتها بطريقة انتقائية فئات اجتماعية متعددة في مختلف مناطق العالم.» (Ghannam 2002, p. 21) والمهم بالنسبة إلى هذه الدراسة أن هذه الخطابات والممارسات موضع سجال، وأن أفكار الحداثة وتطلعاتها «تكمن في جوانب متعددة من حياة الناس اليومية»، وأن الناس أيضاً «في سياقات متعددة يحتفظون بخطابات وبممارسات وبأشياء وبصور، أو ينبذونها.» ومن خلال المقابلات مع سكان الأمعري بدا أن هناك جانباً مظلماً للحداثة، وخصوصاً إزاء رؤية «الانحلال الأخلاقي» في الأماكن العامة في رام الله. ونود الإشارة، بشكل أولي، إلى أنه تستعاد التقسيمات الحضرية - الفلاحية ويُعاد تشكيلها في تلك الأخيلة. وقد تمثل المدينة، والصيغة المثالية لحياة الطبقة الوسطى الحضرية، هدفاً، وتؤثر في التصرفات، لكن المدينة ربما تتجلى أيضاً في صورة شرك للشبان، لتجذبهم بعيداً عن الأسرة، وعن أخلاقيات المجتمع، كما سيتبيّن في الأقسام الختامية لهذه اللمحة.

ما الذي تظهره المعطيات لدى المقارنة بين التجمعات السكنية الثلاثة (الجدول ١٥)؟ لا توجد معطيات تعود إلى سنة ١٩٩٧ بالنسبة إلى نوعين من وسائل الحياة المريحة المرتبطة بالحداثة، والتكنولوجيا الحديثة، ووسائل الاتصال وانتشار خطابات وأخيلة معولمة، أي الصحن اللاقط للفضائيات، والهاتف الجوال. علاوة على ذلك، وعلى الرغم من أن المسح في الحالتين يرصد امتلاك أجهزة الكومبيوتر المنزلية فإن البيانات الخاصة باستخدام الإنترنت غير متوفرة. وفي هذا الصدد، لا تملك نحو ثلث أُسر الأمعري هاتفاً جوالاً، ولا تملك نسبة مماثلة (٣٠٪) صحناً لاقطاً للفضائيات، بينما تبلغ هذه النسبة ٤٪ في المصيون، و١٤٪ في أم الشرايط. ومن ناحية أُخرى، تملك ربع أُسر الأمعري فقط جهاز كومبيوتر، بينما تفوق النسبة في المصيون الثلثين (٦٨٪)، وتتجاوز النصف في أم الشرايط (٥٣٪). من الواضح أن الأمعري يندرج في المرتبة الأخيرة، ومع ذلك، يشاهد سكانه في معظمهم القنوات الفضائية، وتتوفر لديهم مداخيل لاستخدام الهاتف الجوال. ولا شك في أن تأثير الفضائيات، وخصوصاً في تعرّض الشبان لأخيلة وخطابات إقليمية ومعولمة، مسألة مهمة تستحق مزيداً من البحث، وكذلك استخدام الإنترنت ولأي هدف. ويملك بعض الأُسر في الأمعري أجهزة كومبيوتر مستعملة، لكنها غير متصلة بالإنترنت: إذ حصل أحد المراهقين، على سبيل المثال، على مصروف خاص به نتيجة مساعدة والده في بسطة لبيع الشاي،

واشترى به جهاز كومبيوتر مستعملاً رخيصاً، يستخدمه مع بقية الأطفال في البيت في ألعاب الكومبيوتر.

**جدول ١٥**

**اقتناء سلع معمِّرة: أُسر المواقع الثلاثة**
**(معهد دراسات المرأة)**

| | أم الشرايط | المصيون | الأمعري |
|---|---|---|---|
| | ٢٠٠٤ | ٢٠٠٤ | ٢٠٠٤ |
| صحن لاقط | | | |
| واحد | ٣٦٢ (٨٢٪) | ١١٢ (٨٨٪) | ١٧٧ (٦٥٪) |
| ٢ – ٣ | ١٤ (٣٪) | ٤ (٣٪) | ٠ |
| مشترك مع آخرين | ٣ (٠,٧٪) | ٦ (٥٪) | ١٤ (٥٪) |
| لا يوجد | ٦٣ (١٤٪) | ٥ (٤٪) | ٨٣ (٣٠٪) |
| هاتف خليوي | | | |
| واحد | ١٥١ (٣٤٪) | ٣٣ (٢٦٪) | ١١٠ (٤٠٪) |
| ٢ | ١٧٣ (٣٩٪) | ٥١ (٤٠٪) | ٤٦ (١٧٪) |
| ٣ – ١٠ | ٧٥ (١٧٪) | ٣٣ (٢٦٪) | ٢٨ (١٠٪) |
| لا يوجد | ٤٣ (١٠٪) | ١٠ (٨٪) | ٩٠ (٣٣٪) |
| | | | |
| كومبيوتر | ١٥٧ (١٣٪) | ٤٦ (٢٨٪) | ٨ (١,٢٪) |
| واحد | ٢٢١ (٥٠٪) | ٨١ (٦٤٪) | ٦٥ (٢٤٪) |
| ٢ – ٣ | ١١ (٣٪) | ٥ (٤٪) | ١ (٠,٤٪) |
| مشترك مع آخرين | ٠ | ٢ (٢٪) | ٢ (٠,٧٪) |
| لا يوجد | ٢١٠ (٤٧٪) | ٣٩ (٣٠٪) | ٢٠٦ (٧٥٪) |
| نعم كل السلع | ٥٣٪ | ٧٠٪ | ٢٥٪ |

كذلك بيّنت الإحصاءات الوطنية فوارق بين الجنسين في استخدام الإنترنت والهاتف الجوال، إذ تملك ١٤,٦٪ فقط من الإناث، اللاتي تجاوزن سن العاشرة، هاتفاً جوالاً، في مقابل ٤٥,١٪ من الذكور. وفي حين تفسر هذه الفجوة بطريقة عملية – إذ إن الذكور أكثر حركة في العمل (أو في البحث عن العمل)، وبالتالي يحتاجون إلى هاتف، بينما النساء يلازمن المنزل – إلاّ إن الهواتف الجوالة تمنح أيضاً أصحابها نوعاً من الخصوصية بعيداً



عن أعين الأسرة، وتفتح المجال أمام علاقات خارج الأسرة، الأمر الذي قد يهددها عندما يتعلق الأمر بالبنات والنساء. وفي حالة واحدة بين مقابلاتنا في الأمعري، أعرب شخص عن الاستياء من استخدام الأولاد الهواتف الجوالة للاتصال بالبنات (يُفترض على هواتفهن الجوالة أيضاً) وإجراء محادثات حميمة. لذا، قد يعتبر الهاتف الجوال في يد فتاة بمثابة إعلان صلات غير مقبولة، أو خطرة، بغرباء – وهذه حداثة مرفوضة. وفي السياق نفسه، وعلى الصعيد الوطني العام، تستخدم ٧,٥٪ فقط من الإناث اللاتي تجاوزن سن العاشرة الإنترنت، في مقابل ١٦,٢٪ من الذكور.

وقد اتضح من خلال المقابلات أن بعض سمات الحداثة غير المرغوب فيه يتم إسقاطه على رام الله، وخصوصاً المقاهي والمشاهد في الشارع. ويبقى المخيم، كما يتضح لاحقاً، مكاناً للوقاية من مؤثرات كهذه، وإن كان ينطوي وبطريقة متناقضة أحياناً على مخاطر خاصة به.

## «كلنا عائلة واحدة»:
## المنطقة السكنية باعتبارها عائلة واحدة

قد تكون المناطق السكنية أو المجتمعات المحلية متناقضة، إذ يُنظر إلى المخيم، كما اتضح في المقابلات، إمّا كمكان أفضل للعيش مقارنة بالتجمعات السكنية خارجه، وإمّا كمكان أسوأ منها. لقد اعتبر معظم من أجريت معه مقابلة أن العلاقات الاجتماعية في المخيم أقوى، وأن الناس أكثر تضافراً وتآزراً وتضامناً ولطفاً. إذ يتبادل الجيران الزيارات، ويقتسمون ما لديهم، ويعتنون بعضهم ببعض، وخصوصاً في وقت الحاجة. وقد صرحت امرأة في أواسط العمر تنتمي إلى أسرة معدمة قائلة: «إذا تحسنت أوضاعي الاقتصادية، سأبني بيتاً هنا ولن أغادر المخيم، لقد عشت هنا لمدة ٤٠ عاماً مع جيران اعتبرتهم عائلتي بالفعل، نحن عائلة واحدة، وهم أقرب إليّ من عائلتي الحقيقية.» بات اعتبار المخيم عائلة واحدة أمراً شائعاً عند وصف العلاقات الاجتماعية هناك. وقد يبدو المخيم مقيداً للحريات، كما هو الأمر بالنسبة إلى العائلة، ومؤئلاً لمشكلات اجتماعية تمس حياة الأفراد، كما يُلاحظ أدناه.

وتكمن إحدى السمات الأبرز التي تُبقي الناس في الأمعري، أو تشدهم إليه، في نظرتهم إلى المخيم كمجتمع متضامن مقارنة بالتجمعين السكنيين الآخرين. وفي هذا الصدد، تُقارن امرأة ولدت في نابلس بين مخيم الأمعري وأم الشرايط، حيث عاشت فترة وجيزة قبل العودة إلى المخيم بقولها: «بقطع النظر عن كل المشاكل، أحب العيش في المخيم، يمتاز

الناس هنا بالإنسانية، والإحساس بمشاعر الآخرين، ورغم أنني لست من المخيم أصلاً، أشعر بأن الناس هنا هم عائلتي، لقد حلوا محل العائلة، لم أفتقد عائلتي إلاّ بعد الانتقال للعيش في أم الشرايط. الناس هنا طيبون، ويهتمون بغيرهم.» كما تضيف ملاحظة عملية: «الدكاكين قريبة، ويمكن الحصول على كل شيء هنا في المخيم.» وليس القرب قرباً مادياً فقط، إذ إن بتيت لاحظت أن النساء في مخيم شاتيلا في لبنان يشعرن بقدر أكبر من الراحة عندما يتحركن داخله بالثياب المنزلية، بينما يتطلب عبور «الحدود» في اتجاه الأحياء اللبنانية خارج المخيم تبديل الثياب والسلوك (Peteet 2004, pp. 238-239).

وعندما يتم التعامل مع المنطقة السكنية (المجتمع المحلي) على غرار التعامل مع العائلة، يمكن النظر إلى ما هو خارج البيت امتداداً للفضاء المنزلي، وبالتالي يصبح أكثر ملاءمة لأنشطة النساء. وفي الواقع توحي ممارسة ترك الباب الخارجي للبيت مفتوحاً بضبابية الحد الفاصل في المخيم بين الفضاءين المنزلي الخاص والخارجي العام (ومع ذلك يصح القول إن إبقاء الباب مفتوحاً يزيد في المساحة، ويجلب الضوء، في أماكن تتسم بالاكتظاظ الشديد مثل البيوت في المخيم).

## «الكل يعرف الكل»: الخصوصية والجوار

غالباً ما يقول سكان المخيم أنهم «يعرفون الجميع». ويقول حرفي ماهر، عاش مع عائلته ثلاثة أعوام في المنطقة الصناعية في رام الله: «لم نعرف أحداً من الجيران، لم نختلط بهم، لذا عدنا. توجد مدارس هنا، الجيران والعلاقات الاجتماعية أفضل. هنا، في المخيم، نكاد نعرف كل الناس.» كما عادت عجوز إلى المخيم بعد أن كانت سكنت في شقة مريحة بناها لها أبناؤها في الطيرة، لأنها افتقدت صديقاتها – وتاريخها – هناك. وقد اتضح من المقابلات أن الخروج من المخيم هو الأصعب بالنسبة إلى العجائز من النساء.

وفي المقابل، تعاني البنات في مرحلة المراهقة، وما يسبقها، جرّاء الجانب السلبي لحقيقة «أن الكل يعرف الكل»، إذ يتعرضن لمراقبة دائمة بشأن السلوك والحركة. كذلك تحرض القيود على الحركة البنات على الشكوى، على غرار بنت في الثانية عشرة تقول إن البنات يحببن العيش «كالأخريات في المجيء والرواح.» وتقول بنت في الثانوية: «كل ما نفعله النوم والدراسة، ولا نتحرك إلاّ بين المدرسة والبيت» (Johnson 2006b, p. 15).

وفي هذا الصدد، يعتقد كثير من الراغبين في المغادرة أن المخيم مكان يصعب العيش فيه، إذ إنه شديد الاكتظاظ بالناس والبيوت إلى حد لا يترك مجالاً للخصوصية. والناس



متلاصقون بعضهم ببعض، ويتدخلون في شؤون بعضهم بعض، ويمارسون كثيراً من النميمة. كذلك تعمّ فيه الفوضى، وتسوده مشكلات كثيرة، وتخيّم عليه بيئة غير صحية. إضافة إلى أن المخيم اكتسب سمعة سيئة حتى بات الناس خارجه يلقون عليه نظرة دونية. فتقول ربى، وهي زوجة أحد الأسرى: «أرغب في مغادرة المخيم. الناس، هنا، لا يتركون الآخرين في حالهم، حتى أقرب الناس إليك، يتدخلون في كل صغيرة وكبيرة. لا أحد يستطيع التنفس.»

## المخيم وتأكيد حق العودة

ومع ذلك تضيف ربى إلى شكواها من المخيم ملاحظة ذات دلالة فتقول: «ما معنى المخيم في نظري.. إنه يحفظ حقي كلاجئة.» والواقع أن النظرة إلى المخيم باعتباره يحفظ حقوق سكانه من اللاجئين هي نظرة شائعة بين الناس. فعلى سبيل المثال، تقول فتاة في الحادية والعشرين، تدرس القانون ويتحسن وضعها باستمرار وتميل إلى الاختلاط بزملاء الدراسة أكثر من اختلاطها بجيرانها: «ربما أبقى في المخيم بسبب حق العودة.» وقد يشير تأكيدها في هذا السياق إلى هوية لا ترغب في التخلي عنها، أكثر من مجرد التمسك بحقها القانوني الذي لن يتضرر إذا خرجت من المخيم.

## الانتقال من المخيم

تنطوي الرغبة في الخروج من المخيم على محاولة للحراك الاجتماعي. فيقول أحد موظفي الأونروا: «نحن، وكل شخص آخر، نرغب في حياة أفضل، أكثر بحبوحة واستقراراً. وفي المخيم نفتقد الكثير، هنا المزيد من الضغط، المشاكل العائلية في ازدياد، الخدمات سيئة، ومشاكل المخيم كبيرة. آمل أن أتمكن من الخروج مع أطفالي إلى مكان يؤمن لنا ما نحتاجه من متطلبات الحياة الجيدة، مثل الأمن والاستقرار والخدمات. ومع ذلك، المخيم يعني الكثير بالنسبة لي، حتى إذا غادرت، سأظل مشدوداً إليه.»

لا ينفي التعبير عن الرغبة في الخروج تعلق الناس بالمخيم، ولا يلغي حس الانتماء إليه. فتقول زوجة كهربائي ناجح: «أرغب في الخروج من المخيم لأن ابني كبير، وعلى وشك الزواج، ونحتاج إلى بيت أكبر. ولكن إذا خرجت سأبقى متعلقة به. من لا يقدّرون صلاتهم القديمة، ليسوا جديرين بالجديدة. أقدّر المخيم، أنا فخورة به، سأبقى كذلك، وأمقت كل من يتنكر للمخيم.»

كذلك أظهرت المقابلات أن الانتقال إلى خارج المخيم، أو حتى ضمن حدوده، مرتبط بالأوضاع الاقتصادية في البلد، وبالوضع الاقتصادي للأُسر المعنية. وكما تبيّن أعلاه،

يرتبط هـذا الأمـر أيضـاً بحقيقـة أن الناس يجدونـه مكاناً أفضل للعيش. وفـي هذا الصدد، يفسر موظف في شركة الكهرباء، في الرابعة والعشرين من العمر، المنطق الاقتصادي للبقاء والمغـادرة بقولـه: «انتقـل معظـم جيراننـا إلى أم الشـرايط، والطيرة، أو بيتونيا في السـنوات الأخيرة للانتفاضة [الأولى] بسـبب رخص سـعر الأرض، وإمكانية بناء بيت. باعوا بيوتهم فـي الأمعـري. وخـلال انتفاضـة الأقصـى لم يحدث نزوح من المخيم بسـبب ارتفاع سـعر الأرض.»

خلال اسـتلام السـلطة الفلسـطينية زمام الأمور، وقبل انتفاضة الأقصى، شـهد المخيم موجات انتقال جديدة إليه، بسبب تردي الأوضاع الاقتصادية للناس، ورخص إيجار البيوت فيه. إذ يعتبر الأمعري مكاناً رخيصاً للعيش مقارنة بالحيين الآخرين في منطقة رام الله – البيرة، وخصوصاً بالنسبة إلى أصحاب الدخل المحدود، أو إلى من تضررت أوضاعهم الاقتصادية، ويرغبون في العيش في مكان أرخص. وتقول سحر، ابنة الخامسة والثلاثين، وهي أم لخمسة أطفال: «المخيم أرحم بكثير من أي مكان آخر، الحياة فيه أرخص من بقية المدينة.»

وقد قارن الناس في عديد من المقابلات بين الأوضاع المعيشية في الأمعري والأوضاع في المنطقتين السـكنيتين الأُخريين، لإظهار أن الإيجار وأسـعار البيوت والسـلع في المخيم أرخص. فتقول أم محمود، التي أغلق زوجها محلاً للتجارة يملكه، خلال انتفاضة الأقصى، ويشـتغل الآن «بحسـب التسـاهيل»: «كنّا نعيش مع والدَيّ زوجي، وأشـقائه وزوجاتهم، في غرفـة واحـدة فـي البيـرة، ثـم انتقلنا إلى الأمعري لأننا لم نسـتطع تحمـل تكلفة الإيجار في البيرة.» وبالنسبة إلى آخرين، يتم الانتقال من مخيم إلى آخر. فقد انتقلت إنعام مع زوجها من مخيم عسـكر قرب نابلس إلى الأمعري، وكانت نشـأت في مخيم الحسـين في الأردن. وعلى الرغم من تفضيلها المخيم على أم الشـرايط، فإنها لا تشـعر بالرضا عن حياتهم فيه، وإن كانت لا تزال ترى في العيش هناك فرصة لتحسين أوضاع الأسرة، إذ قالت: «لا ترضينا الحياة هنا، ولكن لا نملك خياراً آخر. المخيم منطقة شـعبية، لذا يمكننا العيش. ابني يبيع العصير لأولاد يختلفون عن الأولاد في أحياء أُخرى، وبهذه الطريقة نحسّن أوضاعنا.»

## المقارنة بين انتفاضتين:
## هل ثمة فلسطين قديمة وأُخرى جديدة

يترحـم مـن قابلناهـم على أيام الانتفاضة الأولى، عندمـا كان هناك علاقات اجتماعية وتكافل بين الناس. ويكررون اللازمة نفسها: «كنّا مثل عائلة واحدة.» ويسود بينهم الاعتقاد أن العلاقات الاجتماعية بين الناس في المخيم كانت أقوى كثيراً. فقد أبدى الناس قدراً أكبر



من الاهتمام بالآخرين، ومدوا بعضهم لبعض يد العون أخلاقياً ومادياً، واقتسموا ما لديهم مع جيرانهم، وتبادلوا الزيارات تعبيراً عن التضامن مع عائلات الأسـرى، أو الشـهداء. وقد ذكرت امرأة أُصيب ابنها في الانتفاضة الأولى كيف كان الجيران يخفون ابنها ويحمونه بينما هي بدورها «تخفي عشرين شاباً في البيت»، وتقارن بين ما مضى والوضع الحالي قائلة:

> اليوم اصطحبت زوجي للعلاج، قالوا «بأنه مصاب بجرح قديم.» أردتُ القول: وهل من فرق بين جرح قديم وآخر جديد، وهل توجد فلسطين جديدة وأُخرى قديمة؟

يعتقـد النـاس أن العلاقـات الاجتماعيـة تقوم في الوقت الحاضر على المصلحة الشـخصية، وأن النزعـة الفرديـة تفشـى بينهم، وأن اهتمامهم بالمكاسـب الماديـة يزداد. وكانت مواقف أغلبية من قابلناهم متشـابهة في سـلبيتها تجاه الفترة التي تلت أوسـلو. وقد ذكرت مجموعة متنوعة منهم المحسوبية والفساد كمشكلتين رئيسيتين في أعوام أوسلو، مع تركيز خاص على المحسـوبية فـي التوظيـف (لمزيـد من الأمثلة، انظر: «حكايات عـن القوة والخطر» في هذا الكتاب). كما اعتبر من قابلناهم أن أعوام أوسـلو تسـببت بانقسـامات في «عائلة» المخيم، ولاحظ أحدهم أن «السـلطة الفلسـطينية جعلت البعض أغنياء، وأهملت الآخرين. مدت يد العون لجماعات بعينها في المخيم، وعززت التكتلات.»

عند النظر إلى هذه المواقف عامة، لا نلمس إحساساً قوياً بأن الانتفاضة الثانية ساهمت في تغيير تلك السمات السلبية. ومع ذلك، يشير من أجرينا معهم مقابلة إلى أحداث معينة، وخصوصاً الاجتياحات ومنع التجول، استحضرت التضامن الاجتماعي والعلاقات الودية بين الجيران. لكن انتفاضة الأقصى لم تغير نظرة سكان المخيم إلى فساد السلطة، وإنما تعززت بتركيز أكبر على الانحلال الأخلاقي وانعدام الأمن: تمثّل بعض المظاهر المقلقة في سرقة السيارات، والعملاء، وتعاطي الكحول والمخدرات، والانحلال الأخلاقي، بما فيه الدعارة والاغتصاب. ومما يستحق الاهتمام أن الذين قابلناهم يصفون أكثر تأثيرات الحرب وضوحاً وضـرراً (الإغـلاق والحصـار) بتعبيـرات عامة، كما لو كانت جزءاً من روتين الحياة اليومية، ونـادراً مـا يذكـرون العدو الإسـرائيلي مباشـرة، بينمـا يحظى الانحلال الخُلقـي والانحطاط باهتمامهم عند الكلام على فساد السلطة. ومن المحيّر، أيضاً، أن هذه الحكايات المتوهمة تتناقل على نطاق واسع كما تبيّن من خلال مقابلاتنا في الأمعري، على الرغم من أننا طرحنا الأسـئلة نفسـها عن الأحداث الاجتماعية الرئيسـية، في فترة أوسـلو والانتفاضة الثانية، على الذين قابلناهم في التجمعات السكنية الثلاثة. ويعكس هذا طبعاً، جزئياً، أحداثاً وقعت، إلاّ إنه ينجم أيضاً عن حقيقة أن الأمعري يتجلى [لدى سكانه] كمجتمع أخلاقي، وهذا ما لا ينطبق على سكان التجمعين الآخرين. أمّا بالنسبة إلى من تحدثنا معهم في الأمعري، فيبدو

أن ظروف العيش في أوضاع تشبه أوضاع الحرب، والخسائر الفلسطينية، والافتقار الشديد إلى الأمن، وتراجع الآمال بمستقبل أفضل، هي أمور يتم تفسيرها بطريقة أخلاقية، وتنعكس في مخاوف على الأسس الأخلاقية للأسرة، والموقع الاجتماعي، والمجتمع عامة.

قالت زوجة أحد الأسرى إن الناس في الانتفاضة الأولى كانوا يتعاطفون مع أسرة السجين ويمدون لها يد العون «يتفقدون أحوالها، ويقدمون المساعدة، كانوا متحدين، وفي الوقت الحاضر يحسدون السجين لأنه يحصل على راتب من السلطة الفلسطينية، وفي ظل البطالة السائدة، ينتابهم إحساس بأن أُسر السجناء تعيش في وضع أفضل، ويأملون أن يجري اعتقال الزوج أو الأولاد.»

وعلى الرغم من اعتبار السلطة الفلسطينية مسؤولة عن الفوارق الاجتماعية والطبقية بين الناس، فإن البعض يرى أن الانتفاضة الثانية بددت التمايزات بين الناس، إذ يقول عادل: «قبل الانتفاضة [في عهد السلطة] تركز اهتمام الناس على المكانة، سادت نظرة فوقية، هذا ابن فلان، وهذا بنى بيتاً، وهذا يركب سيارة. ومع تدهور الأوضاع الاقتصادية تأثر الجميع، أصبح الناس أكثر تواضعاً، وهم في الوقت الحاضر متشابهون.»

## التمييز على أساس النوع الاجتماعي

وعلى الرغم من تناولنا موضوع العلاقة بين المرأة والرجل في هذا السياق بإيجاز، فإنه لا بد من التساؤل عن سمات عامة تميّز الأمعري. وفي سياق الكلام على المخيمات في لبنان والشتات الفلسطيني تشير صايغ إلى أن

> المخيمات شكلت فضاء دفاعياً إزاء بؤس اللاجئين، والمجتمع اللبناني، وقمع السلطات اللبنانية. وفي إطار هذا التموضع الدفاعي، شكلت الأعراف الخاصة بالذكور والإناث تمركزاً استراتيجياً. وعلى الرغم من تمثيل الأعراف الخاصة بالنوع في خطاب المخيم حتى وقت قريب باعتبارها ثابتة لم تتغير، فإن الدلائل الشفوية توحي بأن المنفى عزز بعض الجوانب في الموقف من النوع الاجتماعي، مثلاً مراقبة الشابات، واستخدام العنف ضد من تجاوز الأدوار المرسومة سلفاً للنوعين. لقد تغيرت القواعد الخاصة بدور الرجل والمرأة، فأصبحت صريحة أكثر، وأشد تمركزاً في الهوية، وذات قابلية للتطبيق بطريقة أكثر صرامة (Sayigh 1997, p. 168).

وتبقى هذه الملاحظة جديرة بالاهتمام، لكن قابليتها للتطبيق على مخيمات الضفة الغربية وقطاع غزة تحتاج إلى مزيد من البحث. وما نجم عن المقابلات التي أجريت يتجلى على الأقل في سمتين تميزان العلاقة بين الجنسين، وتبدوان أكثر بروزاً في المخيم منهما في



المنطقتين السكنيتين الأُخريين. يمكن تسمية الأولى «قلق النوع» وتتمثل في الخوف على الفتيات وفي ضبط تحركهن وسلوكهن، وفي الشائعات المتداولة عن الفساد الأخلاقي، وما يتهددهن من مخاطر. ويُنحى عامة باللائمة نتيجة السلوك غير الأخلاقي على البنات والنساء، حتى من جانب النساء أنفسهن. فتصف امرأة في أواسط العمر «صبياً في السادسة عشرة من العمر يجلس في سيارة مسروقة، وإلى جانبه تجلس فتاة لا يزيد عمرها عن الخامسة عشرة»، ثم تضع اللوم على عاتق البنت قائلة: إن «عيون البنات هذه الأيام لا تعرف الخجل»، ولا يصحح وضعاً كهذا سوى تربية عائلية أفضل.

لكن السمة الثانية تختلف في نوعيتها: إذ يتضح في ثلاث على الأقل من مقابلاتنا المعمقة أن للنساء اليد الطولى في اتخاذ القرارات، وفي التخطيط لحياة الأسرة في الأوضاع الصعبة لانتفاضة الأقصى، وإن يكن بأساليب متفاوتة. فهناك امرأة تخوض حملة ناجحة للعيش في بيت مستقل عن بيت والديّ زوجها، وتتدخل لدى الهيئات الاجتماعية لمصلحة ابنها، الذي يعاني جرّاء بطء في التعلّم، وهي تسخر من زوجها وتثرثر لتحجيمه. وثمة امرأة أُخرى تحث ابنها بقوة على الزواج (لم تنجح حتى الآن) جزئياً على الأقل للاستمرار في الحصول على ما تقدمه الأونروا للأسر المعوزة من معونات. وهناك، أيضاً، أم الشهيد الدؤوبة والمثابرة على تنظيم حملات لمصلحة أربعة من أبنائها القابعين في السجن، بدعم (وتقدير) من زوجها، لكن من دون مشاركة نشيطة منه. ومع أن النماذج الثلاثة تبرز «الدور الفاعل للنساء في محيطهن الاجتماعي» (Singerman and Hoodfar 1996, p. xxii)، إلّا إن هذا لا يعني أن استراتيجياتهن لضمان استمرارية الأسرة وحراكها لا تفشل في أحيان كثيرة

**جدول ١٦**

**التعرض لإجراءات الاحتلال في المواقع الثلاثة**

**(معهد دراسات المرأة)**

| | أم الشرايط | المصيون | الأمعري |
|---|---|---|---|
| | ٢٠٠٤ | ٢٠٠٤ | ٢٠٠٤ |
| إصابة فرد واحد من الأسرة مرة على الأقل | ٪١١ | ٪٩ | ٪٢٨ |
| استشهاد فرد واحد من الأسرة أو الأقارب على الأقل | ٪١٠ | ٪٣ | ٪١٥ |
| اعتقال واحد من أفراد الأسرة على الأقل | ٪١٦ | ٪١٤ | ٪٣٠ |
| الاعتقال الموقت لفرد واحد من الأسرة على الأقل | ٪٣٩ | ٪٤٤ | ٪٧٠ |

نظراً إلى الأوضاع المعادية المحيطة بهن. فلا يُفرج، في الواقع، عن الأبناء من السجن، كما لا يتم إكمال إجراءات الزواج بسبب نقص الموارد، ولا يوفر البيت الصغير في المخيم الضمان الكافي. وفي الحقيقة تشكل بيوت المخيم مواقع تقاطع بين العوالم الخاصة والعامة (Nelson 1974)، حيث تتعامل النساء معها لكن بأشكال قد تحمل بعض المخاطر، أكان من الجنود الإسرائيليين الذين «يعبرون الجدران» فعلاً، أم من قوانين الأونروا التي لا مفر من الالتفاف عليها كي يتم بناء مسكن لأبناء متزوجين. لهذا قد تجد النساء، لدى صوغهن استراتيجيا استمرار الأسرة، أن أهدافهن صعبة المنال أو مستحيلة التحقق.

إلاّ إن هذه النماذج ليست بالتأكيد النماذج الزوجية الوحيدة. إذ يميل بعض العاطلين عن العمل من الأزواج، كما يقول بعض النساء، إلى تعاطي الكحول، وقد يتحول إحساسهم بالإحباط إلى عنف. ويرسم كثيرون صورة قاتمة: فيتم إسقاط تفشي الفساد الاجتماعي تارة على خارج المخيم، وعلى داخله تارة أُخرى، ويضع مَنْ أجريت معهم المقابلات اللوم على عاتق الجيل الشاب - وخصوصاً الشابات اللائي لا يُجدن، كما يقولون، التصرف. وكما يتبين في فصل آخر من هذا الكتاب (حكايات القوة والخطر)، يوحي تداول حكايات المخاطر الأخلاقية في المخيم في أثناء إجراء المقابلات بنوع من الذعر الأخلاقي المرتبط بحالة الغياب الفادح للأمن، والأزمة السياسية التي تجابه المجتمع (والشعب) من خلال تعبيرات أخلاقية. وما هذه القصص الجماعية التي يتم إنتاجها - وإعادة إنتاجها باستمرار - في المخيم سوى طريقة من طرق تأكيد أن الأمعري مجتمع أخلاقي.

## أدوار المنظمات الأهلية والتنظيمات السياسية: حل «المشكلات» وحفظ النظام والدفاع عن المجتمع المحلي

يختلف الحضور النشيط للمنظمات المحلية، سواء السياسية، أو اللجان الشعبية، أو لجان الإصلاح، في مخيم الأمعري عنه في أم الشرايط والمصيون إلى حد كبير، ويعتبر وسيلة أُخرى في تحديد هويته الاجتماعية.

يتضح من المقابلات أن الانتفاضة الثانية وأحداثها عززت حيوية اللجان الشعبية في المخيم، وأعطت دور المنظمات السياسية دفعاً. وثمة هيئة أُخرى ذُكرت - هي لجنة الإصلاح المؤلفة من وجهاء المخيم - كانت نشيطة وفقاً لروايات من أجريت معهم المقابلات، لكن لا نعرف ما إذا كان دورها نما في الآونة الأخيرة واتسع.

وتنشط اللجنة الشعبية في المخيم (وتُعرف بطريقة أكثر رسمية بأنها لجنة خدمات المخيم، أو اللجنة المحلية) بوضوح في الوقت الحاضر، وتساهم في توزيع المعونات،



والتشغيل، في سياق برامج توفير فرص العمل. ويرئس اللجنة مدير مدرسة الذكور، وتضم ١٣ عضواً من مؤسسات متعددة، لكنهم لا يمثلون منظمات سياسية بشكل مباشر. ويشارك فيها ممثلون عن نادي الشباب والمراكز النسوية والمساجد والجمعيات الخيرية. وعلى الرغم من أن اللجنة الشعبية، بحسب هذا التوصيف، تبدو لجنة اجتماعية للتنسيق، فإن التنظيمات السياسية، كما يتضح في المقابلات، هي التي تحل المشكلات في المخيم، أو ما يمكن تسميته بحفظ النظام عامة. ووفقاً لرواية إحدى النساء، فإن «التنظيم» هو الذي اتهم امرأة بإدارة شبكة للدعارة في المخيم، وهو الذي منع شاباً في الثلاثين من العمر في المخيم من اغتصاب بنت في الحادية عشرة من العمر. وقد أكدت مقابلة مع ضابط شرطة في رام الله أن الشرطة لا تحفظ النظام بشكل مباشر في المخيم، وإنما تنسق مع الهيئات «الأمنية» لحل المشكلات.

لكن هذه الطريقة لا تجدي نفعاً عندما يستنفر سكان الأمعري للدفاع عن سكان آخرين من المخيم في شوارع رام الله، كما حدث في العديد من المناسبات، وتشير مرة أُخرى إلى أن تعريف الهوية الاجتماعية للمكان، ينطوي على استخدام أبنائه العنف ضد من هم «خارج» حدوده الطبيعية والأخلاقية. فعلى سبيل المثال، عندما نشب عراك بين شاب من الأمعري وعائلة بيراوية (من مدينة البيرة) بشأن مسألة جنائية، قُتلت ابنة العائلة البيراوية وقبضت الشرطة على شاب من الأمعري. وعندما حُكم عليه بالإعدام، نظم سكان الأمعري تظاهرة ضخمة، وحطموا إشارات المرور وأحرقوا الإطارات وهاجموا بعض المحلات في رام الله والبيرة. وقد وقف المخيم، بحسب ما تقول إحدى النساء «إلى جانب الشاب رغم أن هذا خطأ.» واستهدفت أعمال احتجاج أُخرى قام بها شبان الأمعري مطاعم في رام الله، وهي أماكن تعتبر أوكاراً للفساد، وأماكن يرتادها الأغنياء وموظفو الحكومة.

ثمة نموذج يثير الاهتمام لطريقة التعامل مع طرف من خارج المخيم، يتمثل في كيفية حل مشكلة فواتير الكهرباء غير المدفوعة في أعقاب الاجتياح الإسرائيلي سنة ٢٠٠٢، وازدياد معدلات الفقر في المخيم. فقد قال موظف في الأونروا وأحد قادة المخيم إن نادي الشباب «نظم ورشة عمل» بالتنسيق مع شركة الكهرباء لجدولة تسديد فواتير مستحقة منذ فترة طويلة على أقساط. وأشاد أحد المديونين - يدين بمبلغ ١٢٠٠ شيكل لشركة الكهرباء - بورشة العمل هذه وأثنى على هذه العملية المنظمة للتفاوض، لكنه أضاف أن الشركة خافت من عنف التنظيمات السياسية في المخيم.

ولا شك، كما يتضح من المقابلات، في أن سكان الأمعري يعرّفون أنفسهم كمجتمع - فثمة «نحن» تتخلل الخطاب والممارسة. ويمكننا الموافقة على أن

مجتمعاً كالقرية، أو كمخيم اللاجئين، ليس كياناً أولياً، فالمجتمعات تنشأ ويُعاد إنتاجها في سياق عملية متواصلة. وفي هذه الدراسة يشير إنشاء المجتمع إلى عملية خلق منظومة اجتماعية محلية، وإعادة إنتاجها (Gilen et al. 1994).

لكن، في مخيم الأمعري اليوم - كما في كل مكان آخر في فلسطين - تضطلع الهيئات الاجتماعية المحلية بمسؤوليات يجب أن تكون ضمن مسؤولية حكومة وطنية، وتفعل ذلك كنظام للحكم في «جيب منعزل»، فتتصرّف بالنيابة عن المجتمع بطريقة تنال رضاه أحياناً، وتثير مخاوفه في أحيان أُخرى. وبالتالي تنشأ الصراعات - وقد نشأت - وتتطور، بشأن توزيع المعونات الطارئة، أو بشأن دعم مشاريع المنظمات غير الحكومية، ويُحل معظمها في نهاية الأمر عن طريق التحكيم من جانب التنظيمات السياسية، ومن زعماء محترمين.

لذلك، يشكل الأمعري مجتمع صراعات، كما هو مجتمع تضامن، وهو الأكثر تماسكاً بين المجتمعات المحيطة، وإن كان يعاني في الوقت نفسه جرّاء عوائق تعليمية واقتصادية دائمة. ويتماهى سكان الأمعري بقوة مع المخيم، على الرغم من وجود فوارق في النوع الاجتماعي والجيل، وتسم مشاعر وتطلعات متناقضة طريقة تعلقهم بالمخيم.

تلاحظ صايغ أن لدى سكان المخيمات الذين التقتهم في لبنان «مشاعر معقدة تجاه المخيمات، ليست مشاعر البيت الأصلي، وإنما مشاعر تعلق ونفور» (Sayigh 2007, p. 16). وتنجم هذه التناقضات في مخيم الأمعري عن صعوبة الأوضاع المعيشية فيه، وأيضاً عن التناقضات التي يعيشها كمجتمع أخلاقي، وعن الأزمة الوطنية العامة التي تحيط به وتتهدد مستقبله.

## الفصل الثالث

# مخيّم الأمعري لا تنازع بين الرّغبات المتناقضة: الاستقرار والعودة!

رُلى أبو دحّو

تنامى في العقدين الأخيرين طرح جملة القضايا المرتبطة بالمواطنة واللاجئين والهوية، متزامناً مع تكريس مظاهر العولمة وما صاحبها من نقاشات ورؤى ومداخلات، وذلك على مستوى المؤسسة الأكاديمية أو على مستوى الدراسات والأبحاث عامة. ويذهب بعض الدراسات ما بعد الحداثية إلى تراجع ارتباط المواطن بمكانه لمصلحة ظاهرة «المواطن العالمي» أو «المواطن عابر القارات» بما يحمله هذا من اندثار الهوية القومية لمصلحة هوية عالمية، ارتباطاً بتهميش دور الدولة القومية. وعليه، فإن ارتباط اللاجئ بمكانه الأصلي وحلمه بالعودة إليه، وفق هذا المفهوم، سيتراجعان ليحل محلهما ارتباط جديد بالمكان يتحول فيه الطارئ إلى دائم.

في المقابل، يؤكد بعض الدراسات الأُخرى أن انتقال اللاجئ من مكانه الأصلي إلى المكان الطارئ ما هو إلاّ انتقال مادي، لا يمس الهوية أو الانتماء إلى المكان الأصلي، بل على العكس، فإن هذا المفهوم يفترض تعزيز الهوية أكثر في الأمكنة الجديدة، وانسحاباً أكثر نحو الذات/ الداخل لتعزيز مقومات هوية محلية، وتفصيلات ذاكرة جماعية تلائمها وتعززها (Kibreab 1999).

وترى روز ماري صايغ، بالنسبة إلى الفلسطينيين الذين تم تهجيرهم بعد احتلال سنة ١٩٤٨ إلى لبنان، «أن التحول في الهوية إلى لاجئين أو إلى الآخر (the otherness) يولّد الحاجة إلى مزيد من الانتماء لمجرد سماع كلمة الوطن، أي عندما يتم ذكر اسم الوطن وفي هذه الحالة كلمة فلسطين» (Sayigh 1977). ومعنى هذا أن المكان الذي حدد به اللاجئون الفلسطينيون في لبنان هويتهم على أساس الانتماء إليه هو فلسطين، بينما كان تأكيد الهوية قبل اتفاق أوسلو، بالنسبة إلى اللاجئين الفلسطينيين الذين سكنوا المخيمات داخل فلسطين في الضفة الغربية وقطاع غزة، يتمثل بشكل أساسي في الإشارة إلى أنفسهم كلاجئين فلسطينيين، في تشديد منهم على انتمائهم إلى الأراضي المحتلة سنة ١٩٤٨ في مقابل تلك التي احتلت منذ سنة ١٩٦٧. أمّا في الفترة التي تلت هذا الاتفاق فقد أصبحت الهوية تتمثل في تأكيد الارتباط بالقرى والمدن التي هُجّروا منها. وتزامن هذا مع الانتصار الذي حققته الرأسمالية الغربية، وما رافقها من جدل ما بعد حداثي بشأن المكان والانتماء والهوية.

تزامن اتفاق أوسلو الموقع بين منظمة التحرير الفلسطينية والحكومة الإسرائيلية، مع نشوء بيئة سياسية جديدة على المستوى الدولي تمثلت في انهيار الاتحاد السوفياتي

ومعسكره الحليف، وبالتالي، انتهاء الحرب الباردة، وفتح الطريق أمام سيادة النظام الدولي أحادي القطب، والذي بات يدفع بالعولمة، كظاهرة حديثة، إلى مدى أوسع وأرحب.[١]

إن اتفاق أوسلو، وضمن البيئة السياسية الدولية المشار إليها، وباعتباره المتغير الأهم في الصراع الفلسطيني – الصهيوني في العقدين الأخيرين، وبشكل أكثر تحديداً باعتباره يؤجّل قضايا الحل النهائي ومنها الحق في عودة اللاجئين، يعني تعميق طرح معضلات قديمة/ جديدة على الفكر السياسي الفلسطيني ألا وهي: قضية اللجوء الفلسطيني وحق العودة؛ تعريف الفلسطيني (موضوع الهوية) وخصوصاً مع نشوء كيان شبه دولاني (السلطة الفلسطينية)؛ اعتماد جواز سفر رسمي للقاطنين في هذا الكيان؛ قضية المكان التي تقوم على منطلقين اثنين، أولهما توزع الشعب الفلسطيني على ثلاثة أمكنة سياسية (إن جاز التعبير) لكل واحد منها خصوصياته السياسية والديموغرافية، وإشكالات الهوية الخاصة به. وثانيهما حق العودة إلى المكان الأصلي عوضاً عن المكان الطارئ، سواء أكان هذا المكان الطارئ داخل الوطن أم خارجه.

وهكذا، يمكن اعتبار البيئة السياسية الدولية التي ولد اتفاق أوسلو من رحمها، هي نفسها التي طرحت المعضلات المذكورة، ولذلك، فإن النقاش بشأن اللاجئين الفلسطينيين في مخيم الأمعري وعلاقتهم بالهوية والمكان سيكون متداخلاً، موضوعياً، مع تلك المعضلات القديمة/ الجديدة التي طُرحت بُعيد توقيع اتفاق أوسلو والشروع في تنفيذه. وتحتل تلك المعضلات مكانها في النقاش على المستوى النظري لتأصيل فكري لمرحلة العولمة، إذ إن موضوعات الهوية والمواطنة واللاجئ والانتماء تشكّل كلها قضايا طرحها نظام العولمة الجديد.

## تشكُّل المجتمع المحلي

لقد شكل البحث في المجتمعات المحلية في مواقع البحث الثلاثة (الأمعري والمصيون وأم الشرايط) أحد محاور الدراسة الأساسية، وقد أشارت تراكي في دراستها النتائج (انظر فصل تراكي في هذا الكتاب) إلى طبيعة المجتمعات المحلية المشكّلة في هذه المناطق. إذ يبدو الأمعري مجتمعاً محلياً متماسكاً ومتجانساً مقارنة بالمجتمعين الآخرين. وعليه يهدف هذا الفصل إلى تسليط الضوء على المجتمع الداخلي لمخيم الأمعري، أي

(١) يعتقد سمير أمين، نتيجة تحليله النظام الاقتصادي العالمي والتدفقات المالية العالمية، أن العولمة كظاهرة بدأت منذ مطلع سبعينيات القرن الماضي، أي قبل انهيار الاتحاد السوفياتي. لكن الانهيار، كسبب منطقي، سرَّع في هيمنة النظام الجديد المعولم.



التمعن في نسيجه وبنيته الاجتماعيين، ومن ثم تفحص آليات التكيف وفق المتغيرات السياسية والحياتية المستجدة التي ألمّت بالمخيم (النكبة وتشكّل السلطة الفلسطينية وتراجع مستويات الدخل) للوصول إلى فحص كيفية صوغ الأوضاع الحياتية للاجئين في المخيم، من تدبير الحياة اليومية إلى البحث عن الأمن والاستقرار، مروراً بأهمية التشديد على هويتهم كلاجئين وضرورة العمل على إنهاء حالة اللجوء بالعودة إلى الأماكن التي هُجّروا منها.

ركزت الدراسات عن اللاجئين الفلسطينيين في معظمها على مجتمعات اللجوء خارج فلسطين، إذ تناولت أغلبيتها اللاجئين الفلسطينيين في لبنان (روزماري صايغ وبتيت وحافظ يعقوب وأحمد سعيد...)، في حين ركز بعض الدراسات الصادرة أساساً عن الأونروا ومؤسسة بديل (دراسات حق العودة) على الجوانب الديموغرافية للمخيمات الفلسطينية في داخل فلسطين وخارجها. أمّا الدراسات المعمقة بشأن الهوية والانتماء وإدارة الحياة اليومية للاجئين في الأراضي المحتلة، فتكاد تكون معدودة على أصابع اليد (انظر فصل بِني جونسون عن مخيم الأمعري في هذا الكتاب). ومن هنا، فدراسة مجتمع اللجوء داخل الوطن، هي الجديد الذي يحاول هذا الفصل تفحصه، وسيعالج المحورين التاليين:

يهدف المحور الأول إلى الإجابة عن السؤال عما إذا كان اللاجئون الفلسطينيون في الشتات يسعون من أجل العودة ويناضلون كي يرجعوا إلى بيوتهم وإلى البلدات التي هُجّروا منها، وهل كانت تتعزز هويتهم بسبب حالة اللجوء إلى بلد آخر، وأين يقف الذين ما زالوا على أرض الوطن، إلاّ إنهم لاجئون في داخله، وكيف يصوغون حياتهم وتعريفاتهم للمكان والهوية الوطنية، وتحديداً بعد اتفاق أوسلو وعودة عدد من قادتهم إلى الأراضي المحتلة وتشكيل السلطة الوطنية الفلسطينية، وكيف ينظرون إلى عملية العودة إلى بلداتهم وإلى «الاستقرار» في ظل «سلطة وطنية». هل بهتت الرغبة في العودة، أم أنها ما زالت قوية كما هو حال فلسطينيي الشتات؟

ويتطرق المحور الثاني إلى كيفية عيش اللاجئين بعدما ارتبط تمثيلهم السياسي بمنظمة التحرير، في زمن تهمش دور المنظمة التمثيلي خلاله، بعد أن بات شبه مقصور على كيان سياسي جديد اسمه «السلطة الوطنية الفلسطينية». وبالتالي، سيتعمق هذا الفصل في دراسة هذه الخلفية، كما سيتناول آليات الحياة اليومية: كيف يشكل اللاجئون في مخيم الأمعري حياتهم حركةً وتنقلات وعملاً ونظرة إلى المستقبل، بالإضافة إلى كيفية ارتباطهم بالسلطة القائمة المتشكلة حديثاً، وأشكال هذا الارتباط بها، ولا سيما أن السيادة الوطنية المنتفية جوهراً بعد اتفاق أوسلو ونشوء السلطة منحا هذه الأخيرة حيزاً ولو هامشياً للتأثير في حياة

المواطنين اليومية في المخيمات من خلال دورها التشريعي والقضائي والتنفيذي، وانعكاس ذلك على العلاقة بين الطرفين: اللاجئ موضوع البحث والسلطة المؤثرة.

يستند هذا الفصل إلى عدد غير قليل من المقابلات الأولية والمعمقة مع لاجئين ولاجئات من مخيم الأمعري، إضافة إلى مقابلة مجموعة من الشخصيات المفتاحية والمؤسساتية في المخيم.[٢]

## النكبة وما تشكله من اقتلاع جماعي

شكلت النكبة، في سنة ١٩٤٨، حالة اقتلاع جماعي للشعب الفلسطيني، إذ تم تدمير البنيتين الاجتماعية والإنتاجية بالكامل، وهُجّر نحو ٨٠٥,٠٠٠ فلسطيني (أبو ستة ٢٠٠١). وعبرت النسبة الأكبر منهم الحدود إلى لبنان والدول العربية الأُخرى، بينما أخذ جزء آخر، طريقه في الهجرة إلى الداخل الفلسطيني. هذا هو حال كثيرين من الفلسطينيين الذين يعيشون في مناطق فلسطين المحتلة منذ سنة ١٩٤٨. أمّا الجزء الأخير فقد اتجه نحو الضفة الغربية وقطاع غزة. وكانت تشكّلت في بدايات الخمسينيات أغلبية مخيمات اللاجئين في الضفة واعترفت بها الأونروا، وكان مخيم الأمعري أحدها.

مس هذا الاقتلاع علاقات اللاجئين الفلسطينيين بالبيت، وبالأسرة وبالأقارب، وبالمجتمع المحلي، أي بالفضاء المكاني الذي عاشوا ضمنه والذي عبر عن تشكيلهم الاجتماعي (Barakat 1973). وتعتقد صايغ (Sayigh 1977) أن النكبة انعكست على الفلسطينيين بقوة وأدخلتهم في أزمة العيش المستمرة والبحث عن الأوضاع التي اعتادوها سابقاً، أي البيئة الفلاحية التي عاشت أغلبيتهم فيها قبل سنة ١٩٤٨، والتي نظمت مؤسساتهم وعلاقاتهم وقيمهم. وهي تلاحظ انعكاساتها على اللاجئين ذوي الأصول الفلاحية وانعكاساتها على ذوي الأصول المدينية، إذ إن عالم القرية المحصور والمحدود بثقافته وعلاقاته مقارنة بمجتمع المدينة أدى إلى أن تكون النسبة الأكبر من سكان المخيم من أصول قروية، والنسبة الأقل من المدن، إذ كانت حياتهم أكثر انفتاحاً، ويتمتعون بقدر أكبر من التعليم. وينطبق هذا على مدينة كاللد التي كانت على مستوى جيد من التطور وتتمتع بموقع استراتيجي وتنعم

(٢) اعتمدت مقابلات أجريت في أثناء مراحل البحث الممتدة من شباط/ فبراير ٢٠٠٣ حتى أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥. وغطت المقابلات أجيالاً وخلفيات متعددة هي: ربات بيوت؛ موظفون؛ عمال؛ أعضاء مؤسسات وجمعيات في المخيم. وشملت المقابلات في المرحلة الأولى للبحث ١٩ أسرة من المخيم، في حين تضمنت في المرحلة الثانية ست أُسر، وعشر شخصيات يعرّفون بالمخيم كونهم يمثلون مختلف المؤسسات والجمعيات، إضافة إلى شخصيات اعتبارية فيه.



بشبكة مواصلات متقدمة في حينه (منيّر ١٩٩٧). هذا ما جعل سكان المدن أقدر على التأقلم من غيرهم، وقد يكون هذا عائداً أيضاً وبالدرجة الأولى إلى الأصول الطبقية المتعددة. فقدرة الطبقة البورجوازية المتوسطة، بما تحمله من مؤهلات تعليمية ومالية وانفتاح على الثقافة، تساعدها في إيجاد وسائل عيش بسرعة أكبر من غيرها.

جاءت النسبة الأكبر من سكان الأمعري من قرى مدينة اللد، في حين قدم جزء صغير من قرية المالحة قضاء القدس.[٣] في المقابل، فإن العائلات التي استقرت بمدينة رام الله وكانت قدمت من اللد، هي في معظمها عائلات من مدينة اللد نفسها، مثل عائلات طنوس وحبش والحصري وإمسيح وغيرهم (المصدر نفسه)، وهي أُسر حملت معها بعض الثروة بشكل عام.

لقد هُجّر معظم أهل مدينة اللد وقضائها بالقوة وعنوة. وتوجه معظمهم إلى الضفة الغربية وغزة والأردن. ويسجل منيّر (المصدر نفسه، ص ١١٠) شهادته الشخصية نقلاً عن بني موريس: «... إذا كنا سنحكم على أعمال الجيش الإسرائيلي بتاريخ ١٣/٧/١٩٤٨، فبحسب رأي قادته كان نزوح سكان اللد طرداً وليس نزوحاً اختيارياً... ويقول قائد العمليات العسكرية: إنه كان لا بد من طرد سكان اللد والرملة لأسباب استراتيجية، كما قال إن بن – غوريون هو الذي أعطى الأمر بهذا الطرد.»

توجه لاجئو مدينة اللد وقضائها في معظمهم إمّا إلى رام الله وإمّا إلى غزة وإمّا إلى نابلس، ثم عادوا مرة أُخرى إلى رام الله، حيث أنشئ بالقرب منها – وعلى أرض تابعة لمدينة البيرة استأجرتها الأونروا – مخيم الأمعري، وسكنه لاجئون كانوا في معظمهم من القرى المحيطة باللد. وشكل الترحال المتواصل عنواناً بارزاً لمعظم أُسر اللاجئين في الأمعري إذ كان المحطة الأخيرة في أعوام اللجوء الأولى. ويقول صفوت[٤] في عرضه تاريخ الأسرة (٤٢ عاماً وهو متزوج وله خمسة من الأبناء والبنات، ويعمل هو وزوجته في التدريس):[٥]

> والدي هو أبو صفوت، وهو من مواليد العام ١٩٣٦ في قرية بيت نبالا من ضواحي اللد. أمي من مواليد قرية جمزو من ضواحي اللد والرملة، وهي من مواليد العام ١٩٣٨. لمّا كانا صغاراً التحق الوالد بالكتّاب... ما كانت عائلتيّ أمي وأبوي

(٣) لمزيد من المعلومات بشأن البلدات الأصلية للاجئين في مخيم الأمعري يمكن مراجعة فصل بني جونسون ولميس أبو نحلة عن مخيم الأمعري في هذا الكتاب.

(٤) تم تغيير الأسماء في جميع النصوص المقتبسة حفاظاً على خصوصية الأشخاص المعنيين.

(٥) تم نقل المقابلات المرفقة في هذه الدراسة كما رواها أصحابها، مع بعض التدقيق اللغوي ليتيح فهم النص، من دون التغيير في مضمون ما تم اقتباسه.

> تعرف بعض، أمي لم تلتحق بالكتّاب بسبب الفقر، أبي كان يساعد جدي في تربية الأبقار والأغنام، وفلاحة الأرض. بالنسبة لعائلة الوالد، بعد ما طردت من أراضيها وهجّرت وهدمت بيوتها وقتل اللي قتل وشرد اللي شرد، انتقلت إلى قريتين قريبتين من قراهم في منطقة رام الله، هما قرية شقبا وقرية شبتين، واللتين تبعدا عن قراهم الأصلية حوالى ١٠ كم، وعن مدينة رام الله حوالى ٣٥ كم. استقبلوهم أهل القرى ورحبوا فيهم وأعطوهم بيوت جاهزة، وسكنوهم مثل الأنصار والمهاجرين أيام الرسول. مكثوا هناك لمدة خمس سنوات ثم انتقلوا إلى قرية دير عمار والتي تبعد عن رام الله ٢٥ كيلومتر ومكثوا هناك من العام ١٩٥٥ وحتى ١٩٦٢. هناك التقت عائلة أمي وعائلة أبي وتزوجا. والدي كان يعمل في رعي الأغنام في دير عمار. بالنسبة لعائلة أمي توجهوا مباشرة من قرية جمزو إلى دير عمار سنة ١٩٤٨، ومكثوا هناك حتى العام ١٩٦٢، حيث انتقلوا للسكن في مخيم الأمعري وما زالوا يسكنون في الأمعري حتى الآن.

بدأ التهجير القسري داخل الوطن يأخذ أبعاداً جديدة تتمثل في المكوث في أقرب مكان من البلدة الأصلية. وكان اللاجئون فقراء في معظمهم، فقدوا أملاكهم وبيوتهم وكل ما كان يشكل لهم مصدر أمان. وكانت النكبة العلامة الفارقة بين أن تكون موجوداً في وطن «مادي» مجسّد بالأشياء والأملاك، من فلاحة الأرض وتربية الماشية والانتظام في معيشة فلاحية على درجة من الاستقرار، وبين فقدان الوطن والأرض وتفكك المجتمع. فلا عجب من أن يتحول مجتمع المخيم إلى مجتمع يحكمه عالم القرية كما صورته الذاكرة، وهو العالم الذي هُجّر منه أهالي المخيم أصلاً.

## اللجوء عنوان لتعزيز الهوية

لم يهاجر الفلسطينيون بأجسادهم فحسب، بل أيضاً حملوا معهم عالم القرية برموزه المتعددة، من مفتاح البيت إلى زي القرية وأدوات الحصاد (يعقوب ٢٠٠٠). وشكلت كلها أدوات لتأكيد الهوية المفتقدة مكانياً عبر مقتنيات اكتسبت قيماً رمزية ذات بعد وطني (المفتاح، كوشان الطابو، ذكريات وقصص وأساطير وغيرها). واستخدم غسان كنفاني «عرق الدوالي» كرمز للإيحاء بالارتباط بالمكان الأصلي في روايته «أم سعد». وباتت النكبة ترمز إلى فقدان الوطن، وإلى تدمير المجتمع، وإلى انقطاع في الحياة العادية اليومية التي كانت قائمة قبل النكبة. من هنا، يمكن اعتبار المخيم مكاناً لاستعادة العادي قدر الإمكان، وذلك عبر بناء مجموعة من التمثلات تعيد تجديد الهوية وتعيد صوغها بما لا يخفي جذرها الأصلي، مثل لداوي، نبالي، نعاني، إلخ. فهذه كلها تحويرات للهوية الأصلية لكنها تخدم



تعزيزها في النهاية، وبرموزها المتنوعة (Sa‘di 2002). وهكذا تحولت النكبة إلى مكون من مكونات الهوية الفلسطينية المرتبطة بالذاكرة الجماعية، بحيث يرتبط ما يكتب عن فلسطين أساساً بالنكبة كزمن توقف للفلسطينيين، هوية ومكاناً. وبحسب تعبير إدوارد سعيد (Said 1999 in Sa‘di 2002) فإن ما كتب عن فلسطين قبل سنة ١٩٤٨ لا يعدو كونه مجرد ذكريات، لمنح المتحدث وجوداً زمنياً، فيساهم في تكوين مشهد الذاكرة الجماعية الفلسطينية، وفي الحفاظ على هوية اندثرت مكانياً.

وفي ظل الاحتلال واستمرار اللجوء، وبالتالي تواصل الأوضاع القاسية التي يعيشها اللاجئ الفلسطيني كما هو حال اللاجئين في مخيم الأمعري، يذكّر الاحتلال باللجوء والوضع الصعب على الدوام، وتحمل الرموز دلالات على حياة سابقة لسنة ١٩٤٨ وأُخرى لما بعدها.

## مأسسة الذاكرة الجماعية

في مخيم الأمعري وعلى الرغم من الوجود في الوطن الكبير فلسطين فإن ذلك لم يغير في هوية الفلسطينيين كلاجئين، والتي ترى في العودة إلى البلدة والقرية أملاً يجب تحقيقه، وهي عماد تشكُّل حياتهم وذاكرتهم، لا كأفراد فقط، بل أيضاً كذاكرة وهوية جماعية لهم. لقد شكل اتفاق أوسلو، وما نجم عنه من تأجيل البحث في قضية العودة حتى مفاوضات الوضع النهائي، خيبة أمل للاجئين بما يوحي به من تنازل عن حق العودة وتجاهل له. وبدا كأن القيادة السياسية، التي عبرت تاريخياً عن حقهم في العودة، أدارت الظهر لهم. وشهد مخيم الأمعري، بعد اتفاق أوسلو، استنهاضاً قوياً وإصراراً على حفظ الذاكرة عبر سلسلة إجراءات متعددة شملت تشكيل جمعيات تحمل أسماء القرى والبلدات التي هُجّروا منها، كجمعية اللد وجمعية النعانية. وكان هدف هذه الجمعيات دعم أهل المخيم، ولا سيما من هم من البلدة نفسها، كما أعلنت أنها تعمل على إبقاء قضية اللاجئين حية في الذاكرة، وتحديداً لدى الأجيال الجديدة.(٦)

أمّا عن أسباب تأسيس الجمعيات في المخيم فتقول مديرة المركز النسوي فيه:

> ... أصبح هناك جمعيات خاصة، حسب التوزيع الجغرافي، أو أماكن التهجير، فهناك جمعية اللد الخيرية، وجمعية الموالحة، وجمعية النعانية، حيث تقدم خدمات

(٦) للوقوف أكثر على ظاهرة انتعاش الانتماءات الجهوية يمكن الرجوع إلى: جميل هلال، «النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو: دراسة تحليلية» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٨).

> للأفراد المنتسبين للجمعية. فمثلاً يقدم أفراد هذه الجمعيات الخدمات لأهلهم وأقربائهم أو أبناء بلدهم الأصلية ويقومون بتسجيل الفقراء عندهم، وإحصاء المتعلمين وتعريفهم ببعضهم البعض.... وقد بدأ نوع من الوعي عند الناس بأن قضيتهم بدأت تنسى ويتم تجاهلها، ولا يجري الحديث عنها، لذا أرادوا أن يقولوا نحن هنا وما زلنا نطالب بحقنا كلاجئين.

ويضيف رئيس نادي شباب الأمعري عن الدور الذي تؤديه هذه الجمعيات في إبقاء الذاكرة حية، قائلاً:

> نحن مع تشكيل هذه الجمعيات لتحافظ على طابعها السياسي، ونحن دعمناها، فهي تزيد من التمسك بحق العودة. وتذكّر دائماً بهذه البلاد [فلسطين المحتلة سنة ١٩٤٨] حيث قامت هذه الجمعيات بطباعة كتيبات ومنشورات عن كل بلد مثل اللد، النعاني، الرملة... إلخ، وعرّفت أهل البلد الأصليين على بعضهم البعض. وساعدتنا هذه الجمعيات عبر تنظيم دورات على الكومبيوتر وغيرها.

وتدل عملية تشكيل مؤسسات جهوية داخل المخيم، إضافة إلى طبيعة برامجها وأنشطتها (طباعة كتيبات ومنشورات عن كل بلدة، مثل اللد والنعاني والرملة)، على مأسسة الذاكرة الجماعية، شرع فيها لاجئو مخيم الأمعري بوعي وطني لاجئ بقصد نقل الذكريات المختزنة عن البلدة الأصلية إلى الجيل الناشئ عبر آلية مؤسساتية منتظمة. ويؤكد الإدراك الواعي لهذه الفئات الشعبية (اللاجئين) قدرتها على اجتراح آليات تحافظ بها على ذاكرتها التي تأمل بتحويلها يوماً إلى حقيقة سياسية يومية (العودة إلى البلدة الأصلية). ويشير ذلك أيضاً إلى ما ذكر سابقاً عن نفور اللاجئين من اتفاق أوسلو، لذا تمسي المأسسة المذكورة بمثابة خط دفاع عن حلم العودة في زمن الانكسارات السياسية.

## حق العودة: أوسلو خيبة أمل جديدة وعودة منقوصة للاجئي الأمعري

وجدت المعاناة اليومية التي عاشها اللاجئون في المخيمات، والحاجة المتواصلة إلى البقاء والاستمرار، تعبيرهما الملائمين في انطلاقة الثورة الوطنية المعاصرة، تحديداً بعد سنة ١٩٦٧. فشكلت المعاناة والنضال الحلقة المركزية في تشكل الهوية الفلسطينية الوطنية المعاصرة (Schulz 2003)، وأصبح المخيم، كمكان، عنواناً بارزاً لهذه الهوية، وأصبح حق العودة حجرها الأساس. لذلك يصبح تكرار استخدام المخيم استخداماً مزدوجاً، كرمز للهوية وللمقاومة، أمراً مفهوماً في الأعمال الأدبية للشعراء والروائيين والفنانين (ناجي العلي



ومحمود درويش وغسان كنفاني ورشاد أبو شاور وغيرهم) من ناحية، وفي الخطاب السياسي للفصائل وقياداتها من ناحية أُخرى. وقد أضحت هذه الرموز جزءاً من استراتيجيا التأقلم وفق الأوضاع الصعبة في المخيم والشتات، وباتت للاجئ آلية مقاومة نفسية.

رأى لاجئو مخيم الأمعري في عودة القيادة من الخارج وفي إنشاء السلطة، نواة خطر جدي يهدد قضيتهم. واعتبروا أن هذه العودة عودة جزئية قد تبدد حقهم في العودة. وأول مرة في تاريخ اللجوء والنضال، شكّك اللاجئون في صدقية القيادة الفلسطينية، وحرصها على حق العودة؛ واعتقد البعض أن القيادة باعت حق العودة من أجل عودتها الخاصة. ويعتقد لاجئو مخيم الأمعري أن تشكيل السلطة الفلسطينية مثّل تغييراً كبيراً مس حياتهم اليومية وطرح تساؤلات بشأن مسألة العودة. وهم يرون، أو بعضهم على الأقل، أن عودة القيادة من الشتات أثارت في نفوسهم خيبة الأمل، لأن الوطن بالنسبة إليهم ليس مجرد بضع قيادات تعود إلى رام الله أو غزة، وإنما هي العودة إلى البيت والقرية والحاكورة، التي تمثل بالنسبة إليهم وطناً. ويعبر حسن عن ذلك (حائز شهادة جامعية، وفي بداية العقد الثالث من العمر) بقوله:

> ضمن الأحداث التي صارت بعد سنة ١٩٩٠ أول مسألة دخول السلطة، التي غيّرت كثير من مفاهيم المجتمع... أحد الجوانب وأهمها المخيمات واللاجئين، فلسطيني ٤٨ لأنها لم تحل قضيتهم، لا أوسلو ولا القاهرة ولا معاهدات السلام من مدريد حتى واي ريفر، لم تحل مشكلة اللاجئين. وبقيت قضايا اللاجئين معلقة وكل الحلول لا تحل مشكلة اللاجئين، وبتحل لفئات أُخرى من المجتمع الفلسطيني، صح الشعب الفلسطيني شعب واحد، لكن هناك خصوصية للاجئين لأنهم ناس فقدوا أوطانهم ومش ولن يرجعوا إليها، وراح يظلوا بمخيمات كما هم، اللي من رام الله ونابلس انحلت مشكلته وأصبح له دولة، ولكن ابن الأمعري وابن بلاطة أين وطنه؟ لأنه بالنهاية بلا وطن.

ينتقد أبو خالد – وهو عضو في إحدى الجمعيات العاملة في المخيم – اتفاق أوسلو وعدم تحقيقه حق اللاجئين في العودة، مبيّناً أنه تحقيق باهت لا يضمن العودة إلى بلدته الأصلية، وخصوصاً أنه يعتبر الوضع السياسي (النضالي) الأساس في تحقيق نتائج لمصلحة حق العودة واللاجئين. وهو ينتقد أوسلو والمنطق الذي يقول: «خذ حقوقك ودعك من العودة»، إذ يقول:

> كل ما كان الوضع الاقتصادي جيد بشكل عام ينعكس على المخيم وكذلك الوضع السياسي، إذا تحسن يعطي الأمل للناس وليس الإحباط واليأس. فمثلاً إذا بحثنا في

اتفاقيات أوسلو نجد أنها لم تأت بشيء، فهل تحقق للاجئ شيء؟ لم يتحقق حق العودة الذي يطالبون فيه. يقول [اتفاق أوسلو]: أعطيني حقي في المخيم ولا أريد حقي ١٩٤٨، هكذا الجواب عند اليهود، الشعب الفلسطيني يريد [أرض] ٤٨، و[أرض] ٦٧. وهم لا يستطيعوا منعهم من بناء مستوطنة، ويريد الشعب الفلسطيني دولة فلسطينية مستقلة لها حدود وجيش ويريد أسلحة ومستحيل أن يعطوهم أسلحة ذرية.

## الجيل الجديد:
## لا تناقض بين الرغبتين – التغيير والعودة

يتذكر الجيل القديم ويعيش حتى اليوم على أمل العودة، ويعبر عن ذلك بالمفهوم السياسي الحالي لحق العودة ورفض التعويض. وتعيش الأجيال الأولى للهجرة حنين العودة، والارتباط القوي بالبلد. صحيح إنه ارتباط مَنْ يحمل ذكرى البيت الذي هُجّروا منه، إلاّ إنه أيضاً ارتباط مقترن بفلسطين كدولة واستقلال، أي أن «نحكم أنفسنا بأنفسنا»، وتمليه الحاجة الملحة إلى ذلك. هذا الارتباط محدد المعالم ولا يقتصر على المكان كحجارة، لكن بما يمثله من هوية ودولة. وبالتالي فإن حق العودة ليس تعبيراً عن العودة إلى المكان كموقع فحسب، بل هو أيضاً، وفي الأساس، تعبير عن الاستقلال والحرية والحصول على المواطنة الحقيقية.

ويشكّل استحضار الذاكرة، لدى الجيل الأول، سواء أكانت فردية أم جماعية، مصدر الحياة والأمل المستمر. فتحمل ذاكرة أفراده تفصيلات الحياة أيام كانوا في بلدهم، ولحظات التهجير، والتنقل المستمر حتى الاستقرار بمخيم الأمعري. تعود الحاجة وضحة – وهي من قرية سلمة وتسكن وحدها ويزورها يومياً ابنها المتزوج الذي يسكن في بيت منفصل في المخيم – إلى الذاكرة كلما جلست مع جاراتها لتتحدث عن أيام البلاد والحرب فتقول: «نجلس ونتحدث مع الجيران عن الحرب وعن غزة وعن الانتفاضة وعن البلاد كيف رحلونا وكيف طلعنا، وسكنا في المخيم هون لحد اليوم، واليوم شراسة اليهود أكثر بكثير من أيام اللد والرملة.»

وعلى الرغم من الأعوام الطويلة التي أمضتها الحاجة وضحة، وكثيرون من أبناء وبنات جيلها في المخيم، في بناء حياتها وتأسيس أُسر جديدة، فإن العودة تبقى هاجسها الأكبر. ويتعزز ذلك لدى الحديث عن التعويض والعودة؛ فالوطن ليس مجرد مكان للسكن، بل إنه يرتبط بالمعاني التي يحملها المكان من البيت والأرض، وحتى الحيوانات التي كان الفلاحون اقتنوها قبل النكبة. ويقترن هذا بنوعية الحياة التي يعيشها اللاجئ في الأمعري، إذ تشير بطاقة المؤن المقدمة من الأونروا بشكل صارخ إلى الفقدان لأنها تعني الحاجة.



وبالتالي يقترن وضع حد للحاجة بالعودة إلى البيت والوطن، فهما إذاً تعبير وتأكيد سياسيان لما لحق باللاجئين بعد أوسلو.

ويتجلى هذا بقوة في كلمات الحاجة وضحة، إذ تقول:

> أنا لست راضية عن حياتي ولست سعيدة لأنني أريد حريتي وحريتي تكون عندما يكون حكمنا لأنفسنا؛ نريد دولة ولا نريد حكم اليهود، ولا نريد أن يتحكموا بنا، ولن يتحقق هذا كله دون حق العودة. بدنا حق العودة حتى نرجع على وطنا. التعويض لا يمكن يصير لأنه أي فلسطيني لن يقبل إلاّ بالعودة إلى أرضه. أنا لمّا طلعت من هناك كان عندنا بياراتنا ومواشينا ودورنا وبيوتنا وأرضنا، أتينا لهنا على خيم ننتظر رحمة هذا وذاك، ونعيش على رحمة كرت المؤن تماماً مثل الشحادين.

يشكل المكان والحنين إلى الأرض مسألة أساسية في ذاكرة الفلسطينيين اللاجئين، تصل إلى حد الهوس، وهذا الأمر إحدى مميزات الذاكرة الفلسطينية، لأن النكبة شكلت حالة حراك، وكذلك لجوءاً جماعياً كبيراً يؤثر في الذاكرة كون تداعياته ما زالت قائمة (Sa‘di & Abu Lughod 2007). وعليه، أضحت النكبة عنواناً مركزياً للتاريخ والذاكرة الفلسطينية، ولذا ما دام المكان واضحاً وجلياً في ذاكرة جيل النكبة، وما زالت تفصيلات الحياة هناك في اللد ماثلة أمام عينيه، لا بد من الحرص على نقلها إلى الأجيال الجديدة، ولا سيما تلك التي لم تر النكبة ولم تعشها وولدت في المخيم بهوية محددة سلفاً كلاجئ. وعلى الرغم من فقدان هذه الأجيال التجربة الحسية للمكان الأصلي – اللد والبلدات والقرى التي هُجّر أهلها منها – فإنها تعيش النكبة بطريقتها الخاصة، إذ يشكّل المخيم المكان الوسيط، أو محطة الانتظار، ما بين العودة إلى اللد والحاجة إلى الاستقرار وتحسين الوضع. وتبقى اللد ماثلة في الذاكرة من خلال حكايا الآباء والجدات وقصصهم، فهناك انجذاب شديد نحوها لما تمثله من هوية، وتشكّل العودة حجر الأساس فيها. وهنا تبقى الحياة اليومية المعيشية طاحنة داخل المخيم في ظل السعي الدؤوب لتحسين الأوضاع؛ بين هنا وهناك، يقف مخيم الأمعري. ترتبط أسيل ابنة الثانية عشرة عاماً بالعودة على الرغم من أنها لم تر بلدتها الأصلية اللد، لكن والدها ووالدتها يحدثانها عنها، وعن الارتباط بها، وعن حلم العودة إليها.

أمّا عمر (يبلغ عمره ٢٤ عاماً، وهو عامل، ووالده موظف حكومي)، فينتمي إلى الجيل الجديد الذي يطمح إلى العيش في أوضاع أفضل، وهو قادر على تحديد هذه الأوضاع التي تشمل ملاعب وأمكنة واسعة تتمتع بالخصوصية للأفراد بعيداً عن «الحيط بالحيط»، كما تحمل اهتماماته سمات عصرية. وهو يسعى لتغيير واقع الحال. ومع ذلك يعتبر المخيم المكان المرتبط به كإنسان، إذ يقول:

> هناك الكثير يربطني بالمخيم، فأنا ولدت هنا، وذكرياتي هنا. وبالرغم من أن لديّ شقة في أم الشرايط، إلاّ إنني أتساءل دائماً كيف سأترك المخيم، وأسكن في أم الشرايط بالرغم من الخدمات السيئة في المخيم مقارنة مع رام الله وأم الشرايط والبيرة. المخيم حسب اعتقادي خدماته غير جيدة لأنهم يظنون أنه غير دائم، وأنه محصور لا يستطيعون فعل شيء فيه، البيوت بجانب بعضها البعض (الحيط بالحيط)، لا توجد مساحات لإنشاء نوادي أو مساحات عامة للعب الأطفال.

توافق وفاء (وهي متزوجة وزوجها معتقل منذ سنة ١٩٩٤) على ما قاله عمر بشأن سوء الوضع المعيشي والحياة في المخيم، إذ تقول:

> أنا راضية عن حياتي، لكن أتمنى أن أخرج من المخيم، لأن الناس هنا لا تترك أحداً في حاله حتى أقرب الناس إليك. فالناس هنا تتدخل في كل شيء، في كل صغيرة وكبيرة، مثلاً هذه خرجت، هذه ذهبت، كيف تحضر لأبنائها الأكل والملبس (كيف تصرف). وهنا الشخص لا يستطيع حتى التنفس، فالبيوت بجانب بعضها البعض لا توجد مسافات بينها، والشبابيك مقابلة لبعضها البعض. هذا لم يجعل هناك أية خصوصية لأي عائلة داخل المخيم، فأي شيء يحدث في بيت معين، فإن غالبية المخيم يعرفون ماذا حصل في نفس اللحظة.

لكن، وعلى الرغم من هذه السيئات الكبيرة للوضع في المخيم من وجهة نظر وفاء، فإنها تؤكد أهمية المخيم كهوية وكلاجئة، وما يعنيه لها، ذلك بأن الحقوق في المحصلة النهائية لا تقترن ببيت صحي وبيئة اجتماعية ملائمة، وإنما بوطن ما زال بعيداً عنها. ويشير ذلك إلى أن لا تناقض بين الرغبة في التغيير وتحسين الوضع المعيشي من جهة، وبين الانتماء إلى المخيم كوسيلة لضمان الحق، أي العودة من جهة أُخرى. وهنا، تكمن أهمية المخيم كرمز، فالوجود فيه يعني بالنسبة إلى سكانه التمسك بالعودة، في حين أن الخروج منه قد يوازي التوطين، مع أن الخروج لا يلغي حق العودة. وتضيف وفاء قائلة: «المخيم يعني لي أنه يحفظ حقي كلاجئة ولن أقبل في حال من الأحوال مبدأ التعويض، فأنا عشت وولدت في المخيم، مع أنني أيضاً أتمنى أن أخرج من المخيم وأن يكون لي بيت مستقل.»

يبلغ حامد من العمر أربعة عشر عاماً، وهو في الصف التاسع (هو ابن صفوت الذي ورد اسمه سابقاً)، وقد يكون أكثر النماذج الحسية لتعايش الرغبة في التغيير وتحسين الوضع، وفي الانتماء إلى المخيم. فهو مرتبط بالمخيم وأشخاصه، ويشكل الكيان بالنسبة إليه، لكنه أيضاً يريد حياة أفضل خارجه بعيداً عن الاكتظاظ والمشكلات فيه. يقول حامد:



> بنطلع بنلعب كرة قدم في الحارة، أو في مركز الإنترنت، وإلي كثير صحاب في المخيم جيرانا، علاقتنا مع الجيران منيحة [جيدة]، بنساعدهم إذا بدهم شيء، وبروح بزور صحابي، كل صحابي بكونو بين أهلي وأهله علاقات صداقة، بنجتمع في المناسبات، وبنعمل حفلات في الحارة. في الاجتياح جيرانا ما كانو يقدروا يطلعوا يشترو، كنا نطلع نشتريلهم. أنا مبسوط في المخيم، بس إحنا بدنا نطلع منه، لأنو ضياق وخنقة والناس كثار. بصير مشاكل وبحب أنا الهدوء. الشباك بالشباك، وفش [لا يوجد] خصوصية والواحد يأخذ راحتو، لو صحلي هلقيت بطلع من المخيم، الأجواء بشكل عام مش مريحة، بس المخيم يعنيلي كل شيء.

## في انتظار العودة:
## اللاجئون يبحثون عن خيارات الاستمرار

يشكّل مخيم الأمعري مجتمعاً محلياً، أي إنه مجتمع يتمتع بخصائص محلية تسم علاقاته الاجتماعية ومؤسساته، وتعكس خصوصيته كمجتمع محلي. تتجلى هذه السمة في المؤسسات والعلاقات والانتماءات التي تتحدد وفقاً لواقع المخيم وسكانه وأصولهم، كما تبدو في الهوية الوطنية التي تطبع أوضاع المخيم. وكما ذكرنا في بداية الدراسة، يزداد هذا المجتمع حدّة في الأوقات الصعبة التي يعيشها المخيم. وفي الإمكان ملاحظة ذلك عبر عملية تحديد المراحل من جانب مَنْ قابلناهم، فقد قام هؤلاء (ذكوراً وإناثاً) بتحديد المراحل الزمنية للدراسة، بناء على الانتفاضتين ونشوء السلطة، مع التشديد على أن الانتفاضتين كانتا الأفضل من ناحية الأوضاع الاجتماعية والتكافلية بين اللاجئين في المخيم، وهو موضوع سنتناوله لاحقاً. أمّا ما يهمنا هنا، فهو ارتباط تشكّل المجتمع المحلي اللاجئ أساساً بالتكافل القائم بين مجموع أفراده، وهو تكافل يهدف في الأساس إلى مقاومة أوضاع ظاهرها اجتماعي – اقتصادي، لكنها تحمل مضامين سياسية وأيديولوجية، وتستخدم أساليب عديدة ليست مشروعة كلها، وذلك كشكل من أشكال المقاومة للوضع السائد (سكوت ١٩٩٥). وقد أشار العديد من المقابلات إلى سلوكيات ومظاهر اجتماعية سيئة نُسبت، في الأساس، إلى قيام السلطة الفلسطينية.

في الأزمات والأحوال السياسية الصعبة، تبرز في المخيم، وبشدة، الحاجة إلى التكافل الاجتماعي والتضامني، وهي أكبر في المخيم منها في المصيون وأم الشرايط. فالمخيم أصلاً مشكّل على أساس هوية موحدة هي «اللجوء»، وهي محور العلاقة فيه، ونقطة التمايز بالنسبة إلى اللاجئ من محيط المدينة الذي يعيش فيه (المالكي وآخرون ٢٠٠٤)، كما أنه القلعة التي يحتمي بها في غياب الإمكان الاقتصادي أو الاجتماعي الذي يؤهله للانتقال

إلى مجتمع المدينة أو للاندماج فيه. ويمارس ابن المخيم تأكيد هوية اللاجئ عبر مقاومة الوضع القائم والمتمثل في فقدان ماضيه وما يمثله من بيت وأرض وعن طريق الاستقرار في حاضره كلاجئ، وعبر تمسكه بحق العودة. ويشير المالكي (٢٠٠٤) هنا، إلى أن هذه الهوية المحلية الخاصة تُنتج، في ظل مقاومة الاحتلال، ثقافة تضامنية من نوع خاص؛ ثقافة قوية ومتماسكة، تختلف عن ثقافة المدينة أو الريف. ويتجلى هذا التماسك في العلاقات التضامنية في أوضاع الانتفاضة والاعتقال والمناسبات المتعددة، وفي مؤسسات المخيم التي تعزز اللحمة الداخلية للعلاقات بين أبناء القرية أو البلدة الأصلية الواحدة. وقد برز هذا في الدراسة كسمات مميزة للمجتمع المحلي المتضامن في الأمعري.

## في مواجهة السلطة والأونروا

إن عودة القيادة التي شكلت العنوان السياسي للاجئين عبر نضالهم الوطني، من دون أي أفق لحل قضيتهم، تسببت منذ اليوم الأول بشرخ، بين المخيم والسلطة، ووضعت السلطة أحياناً في موازاة الأونروا، من ناحية دورها في تقديم الخدمات؛ وأدت أحياناً أُخرى إلى إرباك في العلاقة، ولا سيما فيما يتعلق بالتراخيص الإدارية، أو بالقضايا السياسية أو بالمسؤولية عن المخيم. إلاّ إن لاجئي الأمعري أصيبوا بخيبة أمل عميقة من القيادة العائدة/ السلطة، إذ لم تكن على قدر التوقعات في إحقاق عودة هؤلاء اللاجئين. وتزامن قيام السلطة مع تراجع الخدمات التي تقدمها الأونروا، ومع الإحساس بغياب اهتمام جدي من السلطة الفلسطينية بأوضاع اللاجئين الراهنة بحجة أن قضيتهم مؤجلة حتى مفاوضات الوضع النهائي. وهكذا أدخل هذا الوضع مخيم الأمعري في مواجهة مع السلطة ومع الأونروا، وجرى التعبير عن ذلك بأشكال عديدة، من احتجاجات وتظاهرات للمطالبة بتحسين الأوضاع المعيشية، شملت أحياناً تخريب الأملاك العامة تعبيراً عن حجم الاحتقان الاجتماعي – السياسي المتولد من هذه الأوضاع.

وتبين سلوى إسماعيل (2007)، في دراستها عن الأحياء الشعبية الجديدة في القاهرة، العلاقة المتناقضة التي تربط سكان هذه المناطق بالدولة وأجهزتها، إذ تُعتبر هذه التجمعات تحدياً سياسياً وإدارياً لخروجها على الأنظمة الحكومية. ويصبح القاطنون في هذه المناطق مهددين أساسيين للأمن والنظام بالنسبة إلى الدولة والنخب المصرية. وربما ينطبق كثير من وصف إسماعيل للعلاقة بين الحكومة والفقراء في الأحياء الشعبية الجديدة في مصر على العلاقة بين السلطة الفلسطينية وسكان مخيم الأمعري، وذلك بسبب الشبه الكبير في الأوضاع المادية والتهميش الاجتماعي اللذين تعاني جرّاءهما المجموعتان، وخصوصاً مع



السياسات الليبرالية الجديدة وتراجع دور الدولة في تقديم خدمات الرفاه الاجتماعي. لكن في حالة اللاجئين الفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة، يبقى السؤال عما إذا كان هذا التراجع ناجماً عن الأونروا أو عن السلطة الفلسطينية أو عن كليهما معاً، أم تراه كان نتيجة الأحوال السياسية الفلسطينية، أو نتيجة العولمة والتغيرات التي فرضتها اقتصادياً وانعكاساتها السياسية، أو أنه نتيجة هذه العوامل مجتمعة.

ويبقى هناك خصوصية لمخيم الأمعري كمكان يسكنه الفقراء، وتنبع من خصوصية حالة اللاجئين الفلسطينيين، ومن خصوصية وجود الاحتلال الإسرائيلي كقوة محتلة تستهدف الفلسطينيين واللاجئين بشكل خاص. وفي الأمعري، يتخذ التمرد على جهاز السلطة بعداً سياسياً وطنياً في المقام الأول لعلاقته بقضية اللاجئين. ويظهر بوضوح في الأفكار المتباينة التي عبر عنها الأشخاص الذين أجريت معهم مقابلات، وذلك بشأن علاقتهم بالسلطة الفلسطينية، وهي علاقة أقرب لعلاقة التداخل والتناقض في آن واحد.

كانت الأونروا حتى سنة ١٩٩٣ (اتفاق أوسلو) مسؤولة تماماً عن مخيم الأمعري، من حيث تقديم التعليم المجاني وما يشمله من كتب وقرطاسية، ومسؤولة عن العلاج الطبي ومراكز الشباب، والمؤن الغذائية، وخدمات التنظيف. فقد كان دورها يشبه إلى حد كبير الدور الذي تضطلع به الحكومة على الأقل فيما يتعلق بتقديم الخدمات الاجتماعية والتنظيم الخدماتي والإداري للمخيم. غير أن هذه الخدمات التي تقدمها الأونروا تراجعت بعد سنة ١٩٩٣ وفقاً لأبناء المخيم. فشهدت خدمات التعليم والعلاج، ودعم الشباب والمرأة، وخدمات التنظيف، تراجعاً ملحوظاً. ويرى البعض أن تقليص خدماتها جاء منسجماً مع الاتفاقات السياسية الموقعة في أوسلو، والتي اعتبرت أن قيام السلطة يؤدي ضمناً إلى تحميلها (وإن لم يتم التصريح بذلك علناً) مسؤولية تقديم الخدمات إلى المخيمات في الضفة الغربية وقطاع غزة، بما في ذلك تغيير نظام عقود التوظيف وخفض تمويل أنشطة الأونروا.

لم تتدخل السلطة في مخيم الأمعري، مع إنها، بحسب أهالي المخيم، تدخلت في مناطق أُخرى كمخيم بلاطة في نابلس، ووجدت حلاً لمشكلة الكهرباء. كذلك أوقفت الأونروا دعم الجمعيات والمؤسسات، وتوقفت عن التدخل في شؤون أُخرى مثل البناء. ورفضت السلطة ممثلة بوزارة الداخلية، وهي الجهة المخولة إعطاء أذونات وتراخيص للجمعيات والمؤسسات، أن تمسي هي البديل من الأونروا، فاشترطت موافقة خطية منها، الأمر الذي رفضته الأخيرة، بحسب إفادة مديرة المركز النسوي في المخيم. وفي الانتخابات الفلسطينية للمجالس المحلية والتشريعية، مُنح اللاجئون في المخيمات حق اقتراع أعضاء

المجلس التشريعي، من دون أن يمنحوا حق اقتراع أعضاء المجالس المحلية انطلاقاً من مبدأ أن قضية اللاجئين لم تحل بعد.

وقد وضع هذا التداخل في المرجعيات اللاجئين في مهب الريح مرة أُخرى. فهناك خطر جدي يتهدد هويتهم كلاجئين - علماً بأن تصنيف لاجئ لا يعني بالضرورة ساكن المخيم، وإنما من تنطبق عليه سجلات الأونروا ومنظومة القرار ١٩٤ - إضافة إلى فقدان المرجعية التي انضووا في كنفها عقوداً طويلة، في الوقت الذي يشهدون تحول قيادة مقاومة مثلتهم، وشكلت حزام أمان لقضيتهم، إلى طرف مباشر في إمكانه تمييع قضية اللاجئين أو حتى ضياعها.

يرى اللاجئون في الأمعري أن كلاً من السلطة والأونروا تتحمل المسؤولية وتتقاسمها، فهم من ناحية لاجئون، وعلى الأونروا أن تقدم لهم الخدمات، ومن ناحية أُخرى هم فلسطينيون وعلى السلطة أن تتحمل مسؤوليتها تجاههم.

يقول سميح، وهو عضو لجنة الزكاة في المخيم:

> السلطة عليها مسؤوليات تجاه المخيم لأن السلطة والوكالة يمشون في نفس الخط من حيث مسؤولياتهم في تقديم المساعدات والخدمات للمخيم... مساعدات الوكالة تقلصت بدل من أن تتضاعف في ظل الانتفاضة، فهي بدورها بدأت تنظر إلى أن هناك سلطة وعليها أن تتحمل المسؤولية تجاه مواطنيها بمن فيهم اللاجئين.

قلصت الوكالة خدمات مثل التعليم ومتطلباته. ويتبع مخيم الأمعري جغرافياً لبلدية البيرة من دون أية مسؤولية تجاهه من جانب هذه، بحسب تعبير اللاجئين، ويقول حسن في هذا الصدد:

> البلدية ما إلها أية علاقة داخل المخيم، لدرجة أن البلدية حتى لمّا بتزفت [ترصف] شوارع بتيجي بتزفت مدخل المخيم حتى ١٠٠ متر من الشارع الرئيسي وحتى بناية تسمى «سلامة القيسي» أو المركز النسوي الموجود في الأمعري، وليست مستعدة تزفت مترين للأمام، حتى المدخل الشمالي والفرعي للمخيم تابعين لبلدية البيرة وليس للمخيم، وإذا بتدخلي من هذه المنطقة بتشوفي الشوارع محفرة ومكسرة، لا هم زفتوها لسكان المنطقة الذين هم أساساً تابعين للبلدية، ولا حتى زفتوها للمخيم، عشان هيك لمّا المخيم يريد التزفيت، بزفت داخل المخيم ولا يتعدى على حدود البلدية. فكل واحد عايش كأنه في دولة خاصة.

أياً تكن الجهة المعنية، يرى اللاجئون في الأمعري أن عليهم النضال من أجل تحقيق الحد الأدنى من الأوضاع المعيشية والإنسانية اللائقة. ولم يعد الاحتلال الجهة الوحيدة



التي يناضلون ضدها. فعليهم اليوم، وإن اختلفت المبررات والأشكال، مقاومة إجراءات الأونروا القاضية بتقليص خدماتها، والنضال من أجل أن تولي السلطة اهتماماً أكبر بحاجات اللاجئين. وعن ذلك يقول سميح:

> قمنا بمظاهرة أو مسيرة احتجاجية ضد الوكالة، لكن لا حياة لمن تنادي، كذلك الأمر بالنسبة للسلطة، فقد قمنا وعلى شكل لجان من أهالي المخيم بالذهاب إلى مقر الرئيس، لكن على الباب يتم الاعتذار وتقديم الحجج أن الرئيس مشغول أو بعض المسؤولين لديهم اجتماعات وهكذا.

وتزداد العلاقة سوءاً بين السلطة ومخيم الأمعري، إلى حد يعتبر فيه بعض النشطاء في مؤسسات الأمعري أن نشاطهم وعملهم يفوقان حتى إمكانات السلطة المتعددة. ويعبر عن ذلك يوسف (شاب في أواخر العقد الثاني وناشط في المخيم) بقوله:

> بشكل عام لم نتأثر بالسلطة من بعد أوسلو أو قبله، وحتى مصادر الدخل لم تختلف، كانت وكالة الغوث تمول جزء من نشاطات النادي واليوم لا تقدم شيئاً، ولكن ما تغير هو انفتاح على المؤسسات الخارجية. في السابق كان التمويل يعتمد على أصدقائنا أصحاب رؤوس الأموال في البلد، أمّا الآن فهناك مؤسسات أجنبية كبيرة لنا معها علاقات وذلك عكس نفسه بشكل إيجابي على المركز من ناحية التمويل مثل مؤسسة أرض الإنسان الإيطالية التي مولت كل نشاطات المركز الثقافي وتموّل بشكل مباشر أو من خلال الجمعيات غير الحكومية مثل مؤسسة بيسان.

وعن دور مؤسسات السلطة يضيف يوسف قائلاً:

> نشاطاتنا أكبر من وزارة الرياضة والشباب وميزانيتنا أكبر من ميزانية هذه الوزارة، هذه الوزارة قائمة بحالها، أي أننا لم نستفد شيئاً من وجود السلطة، إجمالاً كل مؤسسات المخيم تابعة للسلطة ولكن بشكل اسمي وليس فعلي.

## مرحلة السلطة هي الأسوأ

يكاد يجمع لاجئو مخيم الأمعري، سواء أكانوا أعضاء في مؤسسة أم في لجنة من اللجان القائمة أم لاجئين عاديين، على أن فترة السلطة هي الأسوأ من الانتفاضتين بالنسبة إلى الوضع الداخلي للأمعري، من ناحية الترابط والتكافل بين سكانه. ويعتبر هؤلاء أن السلطة حملت معها بذور المشكلات والمظاهر الاجتماعية السلبية عبر العديد من الممارسات، أكان ذلك عبر تجنيد بعض شباب المخيم لمصلحة الأجهزة الأمنية في

محاولة للسيطرة على المخيم، أم عبر سرقات ومشكلات أخلاقية يعزوها أهالي الأمعري إلى السلطة. ولم تكتف بذلك، إذ باتت تعتقل الفلسطيني على خلفية الاختلاف السياسي. أخيراً، وعلى الرغم من الهدوء الأمني فيما يتعلق بالاحتلال، فقد أمست الحياة غير آمنة اجتماعياً في زمن السلطة، وكما يعبرون «البلد جميعها غير آمنة بوجود السلطة.»

ويلخص أحد أعضاء لجنة المخيم تعامل الأجهزة الأمنية الفلسطينية مع المخيم، وكيف تعامل معها شبابه كما يلي:

> السلطة هي التي ساعدت على تشويه صورة المخيم وتجزئة نشاطاته. باعتقادي أن الأجهزة الأمنية، وتحديداً جهازي المخابرات والوقائي، وذلك بسبب عدم وجود آلية لعمل هذه الأجهزة حيث بدأ هذان الجهازان ليس بالأمن وإنما بالتنظيم وذلك من حيث عملية استقطاب أفراد حركة «فتح» في صفوفهما. فعلى سبيل المثال، الانتخابات التي جرت في رام الله لحركة «فتح» تنافس فيها جهاز المخابرات مع الوقائي. وعكس هذا نفسه على وضع «فتح» الداخلي، وتأثر المخيم بهذه الانقسامات. في البداية كان هناك مرجعية واحدة هي حركة «فتح»، اليوم أصبحت مرجعية جزء كبير من الكادر جهاز الأمن الوقائي. وعندما جاءت الانتفاضة سيطرت على الشارع وأصبح لا وجود للأجهزة الأمنية ولمن يسد الفراغ التنظيمي، وباتت القوات الضاربة تسد فراغ الأجهزة الأمنية والسلطة، وتتبع للجنة أمنية تعالج المشكلات من خلال كادر مختص.

## بين انتفاضتين وسلطة:
## للاجئين تحديدهم الخاص لمراحل تاريخهم

مرة أُخرى، لا يمكن تجاهل تحديد اللاجئين للمراحل الزمنية، إذ هم يؤرخون التجربة التي يمرون بها: ما قبل النكبة وما بعدها، وما قبل السلطة وما بعدها، أي ما قبل الانتفاضة الأولى وما بعدها، وخلال الانتفاضة الثانية. وشكلت السلطة علامة فارقة سلبية لسكان المخيم (أو لمعظمهم) بتأثيرها في مستوى العلاقات الداخلية للمجتمع، فقد تدنى مستوى التضامن، واعتُمدت سلوكيات ومفاهيم يعتبرها اللاجئون غريبة عنهم ومسيئة إليهم.
وعن هذا الموضوع تقول وفاء:

> في الانتفاضة الأولى كانت العلاقات بين الناس قوية، وكان الناس يحبون بعضهم البعض، فأي شخص يعطي جاره ما يحتاجه. وكنا نشعر بأننا أسرة واحدة. ولا أذكر أنه حدثت مشاكل يمكن أن يكون لها أثر سلبي على سكان المخيم. أمّا فترة السلطة، فقد زادت المشاكل بين الناس، خاصة اعتقال السلطة أشخاص وأفراد من



> «حماس». وهذا يؤثر فينا لأنه شاب مسلم كأي شخص آخر، وكانوا يخرجوه من البيت ساعة اعتقاله بصورة تذكرنا بأيام الاحتلال، فهذا خلق نوع من الشرخ بين السلطة وأفراد الشعب.

يبدو أن ما قامت به السلطة الناشئة من اعتقالات وممارسات أدى إلى تحول في العنوان السياسي، من كيان إلى أداة. وفي إثر ذلك كله ازدادت العلاقة بين السلطة والمخيم تعقيداً، ليصبح الاحتلال والسلطة صنوين بالنسبة إلى لاجئي المخيم. يستكمل زوج وفاء، الذي خرج من المعتقل في أثناء المقابلات، تحليل الوضع معتبراً أن السلطة أساءت التصرف. وبدلاً من الممارسات القانونية المبنية على الحق، قامت باستخدام الواسطة والمحسوبية اللتين تعززتا كثيراً بعد نشوئها.

> في فترة السلطة حدث الخلاف والصراع داخل الشعب الفلسطيني. والسبب ليس في مجرد القدوم [قدوم السلطة]، بل في الأسلوب والطريقة التي اتبعتها السلطة في حل الكثير من الإشكاليات التي كانت تبرز، والتجاوزات لدى الكثير من أفراد الأجهزة والمسؤولين. مثلاً عندما كانت تحدث مشكلة بين شخصين، لا يتم علاج الخلاف الذي بينهما بالحق، بل بطرق الواسطة، حيث أن الذي عنده واسطة يأخذ كل شيء حتى ولو كان يتحمل المسؤولية [الحق عليه]. وفتح البارات والنوادي الليلية. أيضاً الفصائل بدأت بالظهور والبروز أكثر، وبدأ الانشقاق في الصف الفلسطيني، هذا ابن «حماس»، وهذا ابن «فتح»، وهذا ابن الجبهة وهكذا.

شكلت السلطة علامة فارقة بين انتفاضتين، وحملت متغيرين أساسيين بالنسبة إلى لاجئي الأمعري: التكافل الاجتماعي اختفى وحلت مكانه الفوضى التي ساهمت في تفكك العلاقات الاجتماعية بين الناس؛ مساهمة السلطة في إحداث الشرخ الاجتماعي التكافلي والتضامني، بحيث بات كل فرد يبحث عن خلاصه ورزقه بمعزل عن الآخرين، بل تعزز ذلك بفقدان القانون والضبط الاجتماعي. يقول عماد (عامل يعيل أسرة):

> في فترة السلطة أصبح هناك الكثير الكثير من الأشياء والأمور السيئة؛ فالناس ابتعدت عن بعضها البعض، ولم يعد هناك تكافل اجتماعي بين الناس وذلك لأن الاحتلال خرج، وانشغل الناس في أمورهم الشخصية وقل الاهتمام من قبل الناس ببعضهم البعض. حصلت هناك بعض التجاوزات أيضاً، فالسيارات المسروقة انتشرت بشكل كبير وعملت فوضى وبلبلة بين الناس. فقبل فترة قام شاب كان يسوق سيارة مسروقة بدهس بنت صغيرة لكن البنت لم تمت، فمثلاً لو حدث شيء لهذه البنت ماذا كان سيعمل؟ لا يوجد ترخيص ولا تأمين في السيارة، من الذي سيتحمل المسؤولية

بالتأكيد سوف تنشأ مشكلة كبيرة، وقد تصل إلى الثأر، والسلطة للأسف لم تعمل شيء لحل هذه المشكلة الكبيرة، بل على العكس قامت هي نفسها وعن طريق بعض الأفراد فيها بالتجارة في السيارات المسروقة.

## الانتفاضتان: عالم من التضامن وتعزيز البناء الداخلي

تشكل الانتفاضة الأولى محطة بارزة في ذاكرة أبناء المخيم. فقد أضاءت بريق أمل بالنسبة إلى إمكان وضع حد لحالة اللجوء، ومن هنا أهميتها في ذاكرة أهالي المخيم، بالإضافة إلى ما رافقها من تضامن اجتماعي عالٍ شمل الحاجات الغذائية والمؤازرة النضالية لعائلات الشهداء والجرحى ونشطاء الانتفاضة. يقول فارس (عمره ٥٢ عاماً وهو عامل في مجال الكهربائيات):

> ... أهم الأحداث في الانتفاضة الأولى كان دخول اليهود [جيش الاحتلال] للمخيم وحظر التجوال، وضرب الحجارة على اليهود عند مدخل الأمعري. تقريباً هذه هي أهم الأحداث التي كان يشهدها المخيم بشكل يومي وإصابات واستشهاد وهكذا، ورمي الغاز على البيوت من الطائرات، مما يخلق حالات اختناق لدى الكثير من كبار السن. ولم يكن هناك أية مشاكل بين الناس، جميع الناس تعرف بعضها البعض وتهتم بشؤون بعضها. فمثلاً البيت المحتاج يقدم له الناس كل حسب استطاعته، وأيضاً في أيام حظر التجوال كنا نقعد ونسهر عند بعضنا البعض ونلعب الورق [الشدة]. كذلك النسوة يجلسن مع بعضهن البعض، ويتحدثن عن أحوال المخيم، مثلاً سجن بعض الشبان، إصابة أو استشهاد، حيث نعرف كل شيء يحدث في المخيم، وذلك عن طريق السؤال المستمر، حيث نسأل عن بعضنا باستمرار.

### الانتفاضة الأولى الأهم

يتفق الجميع، نساء ورجالاً، على أهمية الانتفاضة الأولى، وأهمية المخيم وضرورة البقاء فيه حتى عندما يتوفر إمكان السكن خارجه، إذ إن هناك من يكتشف أهمية علاقات التضامن والجوار فيه. تقول زوجة فارس:

> فترة الانتفاضة الأولى الناس كانت تحب بعضها البعض والعلاقات جيدة، بحيث كنا نشعر بأننا عائلة واحدة، الجميع يسأل عن الآخرين، لكن خارج المخيم العلاقات غير جيدة والناس لا تسأل عن بعضها، وقد لمسنا ذلك عندما انتقلنا في



> فترة حرب الخليج الأولى إلى بيت في المنطقة الصناعية في رام الله، وكنت في تلك الفترة حامل، فكنت أخاف جداً لأنني لوحدي، ولا يوجد أحد أذهب عنده أو يأتي عندي من الجيران، فكثير من المرات كان يدخل الجيش على بيتنا، وكنا نخاف جداً وبعد فترة أسقطت الجنين. وبعدها عدنا إلى المخيم، لأن في المخيم على الأقل يوجد جيران وأهل زوجي يسألون ويطمئنون علينا.

بما أن الذاكرة تميل أحياناً إلى المقاربات، كما ذكرنا سابقاً، كي توضح الصورة، تبقى المقاربة الأقرب تلك التي اعتمدها عمر لدى اعتباره أن السلطة شكلت النقيض السلبي للانتفاضة، وهي المقاربة الأكثر تداولاً بين لاجئي الأمعري، وذلك بالنسبة إلى محوري الفساد والأوضاع الاجتماعية المتردية. ويقول عمر:

> في فترة الانتفاضة الأولى كانت أهم نقطة هي التضامن الاجتماعي بين الناس، كانت الناس تسأل في بعضها البعض، تقدم المساعدات لجيرانها المحتاجين، كنا نشعر أننا بين أهلنا وأقاربنا، لكن مع قدوم السلطة أصبحت هناك الكثير من الأمور والتجاوزات، فأصبحت هناك سرقة سيارات وفوضى وانتشرت السيارات المسروقة في المخيم ويركبها الجميع حتى الأطفال في سن الرابعة عشر والخامسة عشر ويقودون السيارات بسرعة فائقة غير مبالين بالناس والأطفال وكبار السن في الشارع وعلى جنبات الطريق.

شكلت الانتفاضة الثانية، بالنسبة إلى أهالي المخيم، عودة إلى الانتفاضة الأولى، بما تمثله من قيم وتكافل وتضامن اجتماعي، واهتمام مؤسساتي داخل المخيم، إلاّ إن الوضع الجديد حمل معه خوفاً وعدم استقرار نتيجة الاجتياحات العسكرية والاغتيالات، وممارسات جيش الاحتلال الأُخرى، الأمر الذي جعل حتى التكافل بين الجيران عامة محفوفاً بالمخاطر الشديدة، إذ إن التضامن مع عائلة شهيد أو أسير في أثناء اجتياح جيش الاحتلال للمخيم ربما يتسبب باعتقال أو باستشهاد، أو ما إلى ذلك من ممارسات احتلالية قمعية قد تقع على من ينتقل من بيت إلى بيت للتضامن مع الآخرين المتضررين من الجيران. ومع ذلك، كان إحساس اللاجئين بعودة الهم الجماعي المشترك والموحد كافياً لشيوع نوع من الارتياح. تقول أم أحمد (امرأة مسنة):

> في الانتفاضة الثانية عادت الأمور تقريباً على ما كانت عليه في الانتفاضة الأولى، فعادت العلاقات بين الناس والاهتمام ببعض، لكن ليس بالقوة التي كانت عليها في الانتفاضة الأولى. لكن الاجتياحات لم تجعلنا نشعر بأمان؛ فذات يوم قرعوا جرس بيتنا، وطلبوا منا جميعاً الخروج خارج المنزل، كان هذا في ساعات الصباح

الأولى، وقد خفنا وارتعبنا كثيراً وفتحنا الباب، وأصر الجندي على أن يخرج ابني وهو مشلول... في الانتفاضة الأولى لم يكن الجيش بهذه القوة والرهبة، والعنف والتكسير.

## حركة الانتقال من المخيم وإليه

في الإمكان ملاحظة حركة انتقال من المخيم وإليه. فقد شهد المخيم هجرة بسبب الأوضاع الأمنية والاعتقالات، كون المخيمات مستهدفة وعرضة للمداهمات المستمرة. وبالتالي، اتسعت هذه الهجرة وتجاوزت حدوده في إثر الانتفاضتين الأولى والثانية. لقد كان المخيم منذ البداية محوراً جاذباً للنضال والمواجهات مع قوات الاحتلال. ويشكّل هذا موضع اعتزاز بالدور النضالي الذي تؤديه المخيمات. وقد تعرض مخيم الأمعري إلى اجتياح وحصار فترة قصيرة قبل اجتياح بقية الضفة الغربية وحصارها. ويعتبر كثيرون في الأمعري، وخصوصاً النساء، أن استشهاد وفاء إدريس وحصار المخيم في إثر ذلك، وهدم منزل والديها، من أهم الأحداث. وبما أن المخيم مستهدف، فقد غادره كثيرون موقتاً في أثناء أوقات الاجتياحات واحتلال رام الله ومحيطها، خوفاً من الاعتقالات أو التصفيات الجسدية. ولم يكن هذا الرحيل مقصوراً على المطلوبين فحسب، بل أيضاً شمل عائلات لديها شباب تخشى عليهم من جيش الاحتلال.

عن مغادرة المخيم لاعتبارات أمنية يقول سميح:

> في الانتفاضة الأولى، هرب بعض الأفراد مع عائلاتهم إلى خارج المخيم بسبب الأوضاع، والمداهمات والاعتقالات، حيث كانت المخيمات صاحبة الحظ الأوفر ولها حصة الأسد، في المداهمات والاشتباكات والإغلاقات ومنع التجول، لذلك اضطروا للخروج من المخيم خوفاً على أنفسهم وعلى عائلاتهم.

وتشاطر النساء سميح هذا الموقف أيضاً. لكنهن، مرة أُخرى في الانتفاضة الثانية، يشددن على كون المخيم موقع مقاومة وبالتالي مستهدفاً، الأمر الذي أدى إلى خروج الناس موقتاً بسبب الأوضاع الأمنية بحسب تعبيرهن. ولم يكن الخروج بدافع الخوف على الشباب فقط، بل أيضاً رحمة بالأطفال الذين أثرت الاجتياحات فيهم نفسياً نتيجة ما ولّدته من خوف ورعب. فتقول وفاء (وقد ذُكرت سابقاً وزوجها معتقل):

> أيضاً في الانتفاضة الثانية غادرت فئة صغيرة جداً من المخيم لكن هذا الخروج كان مؤقتاً نتيجة الاجتياحات وما تركته من شعور بعدم الأمان على أنفسهم وعلى أبنائهم... لقد ذهبت هذه الفئة لتقيم عند أقارب لها خارج المخيم، وبعد انتهاء



> الاجتياحات عادت إلى بيوتها. وهناك فئة أُخرى من المطارَدين الذين غادروا المخيم لأن وضع المخيم صعب، وخارج المخيم تكون حركتهم أسرع وهناك مجال للتنقل أكثر مما في المخيم.

أمّا الدافع الثاني إلى الهجرة من المخيم، فيعود إلى الاكتظاظ السكاني والوضعين المعيشي والصحي. ولم تعد مساحته المحصورة تتلاءم ونموه السكاني الطبيعي، الأمر الذي دفع المقتدرين مادياً إلى الانتقال إلى خارجه بهدف شراء قطعة أرض، إمّا في بيتونيا وإمّا في أم الشرايط، وهو الحي الملاصق لمخيم الأمعري. وبذلك أصبح حي أم الشرايط يلقب بـ«الأمعري البلدة». وهذا أمر شهدته الأحياء الملاصقة لمخيمات أُخرى مثل، مخيم جباليا وجباليا البلدة، ومخيم خان يونس وخان يونس البلدة أو ما يعرف بضاحية الأمل، وبلاطة المخيم وبلاطة البلدة، وغيرها.

أخذ التوسع مداه في المخيم. إذ انتعشت حركة البناء فيه بعد تشكل السلطة، لكن هذا التوسع العمودي تحديداً، لم يكن كافياً لاستيعاب النمو السكاني فيه. فعمد البعض إلى بيع حصته من البيت، لأخوة آخرين من أجل الانتقال والسكن خارج المخيم. أمّا الدافع إلى الخروج فكان يهدف، في هذه الحالات، إلى تحسين الوضع المعيشي، والتوسع في السكن.

يعبر حامد بوضوح عن الأوضاع القاسية في الأمعري، حيث الاكتظاظ وانعدام الخصوصية وغياب الهدوء، والتي دفعت بكثيرين إلى خيار مغادرة المخيم، على الرغم مما يعنيه لهم كمكان وعلاقات، قائلاً: «أنا مبسوط في المخيم، بس إحنا بدنا نطلع منه، لأنو ضياق وخنقة والناس كتار. بصير مشاكل وبحب أنا الهدوء، الشباك بالشباك وفش خصوصية والواحد يأخذ راحتو، لو صحلي هلقيت بطلع من المخيم، الأجواء... مش مريحة، بس المخيم بعنيلي كل شيء.»

تعيش زوجة عماد بين القناعة بوضعها في المخيم، وبين الرغبة في تحسين الحال نظراً إلى أوضاع المخيم المعيشية الصعبة، مع التشديد على أهميته كمكان يؤكد حقها في العودة إلى سلمة، قريتها الأصلية، فهناك هي العودة الحقيقية والوطن. وعلى الرغم من إدراكها صعوبة تحقيق ذلك، فإن موقفها هذا غير قابل للمساومة، إذ تقول:

> أمّا فيما يتعلق بالعيش في المخيم فأقول الحمد لله، لكن الفوضى في المخيم هي المزعجة... إنْ تحسن وضعي أخرج أنا وزوجي وأعيش في بيت مستقل، لكثير من الأسباب... فالفوضى والإزعاج ووضع المخيم غير الصحي، وضغط البيوت الملاصقة لبعضها البعض، فقط لهذه الأسباب... المخيم يعني لي الكثير فأنا ولدت فيه ونشأت فيه، ولن أقبل شخصياً بأي تعويض عن حق العودة، مع أنني أعلم أنه

صعب جداً أن أعود إلى سلمة وإذا قبلت بالتعويض أصبح خائنة وهذا ما لا أقبله.

كانت الأوضاع الاقتصادية أفضل كثيراً في أثناء الانتفاضة الأولى. وعلى الرغم من الأوضاع السياسية السيئة آنذاك، فإنه لم يكن هناك حصار كامل وشامل كما بات عليه الوضع الآن، وهو مفروض لا على الأمعري فحسب، بل أيضاً على الأراضي المحتلة كافة. وأتاح توفر فرص العمل في تلك الفترة تحسن الأوضاع المعيشية، وسمح للبعض بالانتقال من المخيم إمّا عبر شراء أرض في أم الشرايط أو بيتونيا، وإمّا عبر الاستئجار خارج المخيم (غالباً في أم الشرايط). ويعزو بعض من قابلناهم التحسن الذي طرأ على أوضاعهم إلى الدعم الذي قدمته سابقاً منظمة التحرير في أثناء الانتفاضة الأولى، خلافاً للوضع خلال الانتفاضة الحالية، إذ يقتصر الدعم بالدرجة الأولى على مساعدات تقدمها مؤسسات محلية وخارجية.

وفي محاولة للمقارنة بين الانتفاضتين من ناحية الأوضاع الاقتصادية، من أجل اكتساب معرفة أدق وتحقيق فهم أعمق للوضع الذي يساهم في الخروج وتحسين الأوضاع المعيشية، تبين أن ليس في المخيم أغنياء بما تعنيه الكلمة، لكن هناك حدة فقر أعلى أو أقل بين اللاجئين، تعلق عليه إحدى المتطوعات في المركز النسوي بقولها:

> لا يوجد في المخيم أغنياء بمعنى الكلمة، فجميع المخيم طبقة واحدة، والوضع واحد في المخيم للجميع، بل على العكس في فترة الانتفاضة الثانية زادت نسبة الفقر أو الحاجة، أو التفاوت في الوضع المادي، لكن هذا لا يعني أن هناك طبقات في المخيم بكل معنى الكلمة... فلا يوجد أغنياء وفقراء فجميعهم طبقة واحدة مع بعض التفاوت فيما بينهم.

يشدد عمر على هذا الوضع الطبقي الفقير، ويربطه بالحركة من المخيم وإليه، مؤكداً أن المخيم مكان أفضل اقتصادياً لذوي الدخل المحدود أو المسحوق إن صح التعبير: «في فترة السلطة وقبل انتفاضة الأقصى لم ينتقل أحد خارج المخيم لأن الأراضي أصبحت غالية. وفي فترة انتفاضة الأقصى زادت الهجرة إلى المخيم نفسه، لأن أوضاع الناس تردت بفعل الحصار والإغلاق، حيث أتوا واستأجروا في المخيم لأن الإيجار أرخص بكثير من الخارج.»

أمّا عن مقاربة الوضع الاقتصادي وأسبابه في الانتفاضتين، والذي تأثر بتطور نوعية الإجراءات التي اتخذها الإسرائيليون ضد الفلسطينيين، فيضيف عمر قائلاً:

> في الانتفاضة الأولى كان الوضع الاقتصادي جيد مقارنة مع الوضع في الانتفاضة الثانية، حيث كان مجال العمل مفتوحاً أكثر؛ لم يكن هناك حواجز بين المدن أو



> داخل المدينة نفسها، بل كانت مفتوحة أمام العمال الذين يعملون داخل أراضي عام ١٩٤٨ المحتلة. أيضاً منظمة التحرير كانت في الانتفاضة الأولى تدعم الناس في جميع المجالات الصحة والتعليم وغيرها، وهذا ساهم أيضاً في تحسين الأوضاع المادية والاقتصادية للناس بشكل عام.

دفع هذا الوضع الناس إلى البحث عن أوضاع معيشية أفضل، لكن هذه الأوضاع الأفضل لم تنعكس بالإيجابية ذاتها على بناء واقع اجتماعي وشبكة علاقات أفضل. بل إن الابتعاد عن المخيم، وعلى الرغم من أنه تم طوعاً، جعل البعض يشعر بأنه مثل «السمكة التي خرجت من بحرها»، الأمر الذي جعل البعض يعود إمّا بعد تحسن الأوضاع الأمنية، وإمّا لأن أحوال الانتفاضة وتراجع الأوضاع الاقتصادية جعلا المخيم خشبة الخلاص والحماية، وإمّا لحاجة الناس إلى شبكة الدعم والحماية الأساسية، أي المخيم بلاجئيه.

يقول فارس في هذا الصدد:

> في المرحلة الأولى لزواجي كنت أعيش مع أهلي، وفي فترة حرب الخليج الأولى استأجرت بيتاً في المنطقة الصناعية في رام الله ومكثت فيها مدة ثلاث سنوات ثم خرجت منه، لأنه لا يوجد مدارس قريبة هناك، ولأننا لا نعرف أحداً من الجيران ولا نختلط فيهم. لذلك عدنا للمخيم حيث المدارس القريبة [مدارس الأونروا سواء للذكور أو للإناث] والجيران والعلاقات الاجتماعية الأفضل. في المخيم تقريباً نعرف الجميع. فالمخيم فيه أنس وألفة أكثر من أي منطقة أُخرى، فمن ناحية اجتماعية هو أفضل فتقريباً كل يوم يأتي عندنا ضيوف ونذهب عندهم، لكن خارج المخيم فالوضع ليس هكذا أو بالصورة التي هي عليه في المخيم.

حتى مع الانتقال وعدم العودة، يبقى الانشداد الاجتماعي إلى المخيم على ما هو عليه، لما يعنيه إيجابياً في الذاكرة، من تماسك اجتماعي، وعلاقات تؤكد هوية مشتركة، وذكريات مسترجعة. فأم سحر التي تعود أصولها إلى قرية النعاني، تزوج معظم أبنائها، وعلى الرغم من انتقالها للسكن خارج المخيم في رام الله، في بيت جديد بنته العائلة، فإنها لا تشعر بالراحة فيه، لذا تتردد باستمرار على المخيم لأنه يعني لها كثيراً من الذكريات الجميلة، ورأت الخير فيه.

أمّا حالة اللجوء المستمر والبحث عن الاستقرار والأمن، وما تعنيه من بيت جيد وحي هادئ بالنسبة إلى اللاجئين في الأمعري وما إلى هنالك، فتعكسها عائلة سامر – وهو من يافا انتقل قبل أعوام إلى الأمعري من مخيم عسكر، في حين أن زوجته نشأت في مخيم الحسين في الأردن قبل انتقالها إلى مخيم عسكر في مدينة نابلس حيث تزوجت سامر قبل انتقالهما

إلى مخيم الأمعري – التي عاشت حالة من التنقل المستمر بين مخيمات اللجوء. فقد انتقلت إلى رام الله لتسكن في مخيم الأمعري بهدف تحسين أوضاعها المعيشية. وبعد تحسن تلك الأوضاع، انتقلت الأسرة إلى أم الشرايط بحثاً عن أحوال أفضل، مثلها مثل العديد من أُسر مخيم الأمعري التي تحسن وضعها الاقتصادي ولا سيما بعد مجيء السلطة.

وبموازاة هذا الخروج بدافعه الاقتصادي – الاجتماعي، شهد المخيم من ناحية أُخرى عودة لأسباب اجتماعية تكمن في كونه يقوم على علاقات تضامنية بين سكانه وعلى تكافل يجمع بين أفراده بهويتهم الجماعية، وهذا ما يجذب اللاجئين أكثر من «الحي الهادئ، أم الشرايط.» وقد أتاح هذا الانتقال من المخيم تقويم الجوانب التي كانت تبدو سلبية قبل الخروج منه، بمنظور إيجابي، إذ تحولت إلى سبب يحث من غادره على العودة إليه، أي إلى التضامن والتكافل الاجتماعي.

عن العلاقة بالمخيم تقول زوجة سامر:

> كنا نعيش في نابلس، في مخيم عسكر عند بيت أهل زوجي، ولا تربطني بزوجي أي صلة قرابة. فأنا كنت قبل الزواج أعيش في الأردن في مخيم الحسين، وعن طريق بعض الناس حصل النصيب وتزوجنا، حيث خرجنا من مخيم عسكر وجئنا إلى رام الله إلى مخيم الأمعري. وكان هذا في بداية الانتفاضة حيث أن عمل زوجي في رام الله [بائع متجول] ثم وبعد السنة الأولى للانتفاضة خرجنا واستأجرنا في منطقة أم الشرايط في أحد الإسكانات، وذلك لأسباب كثيرة؛ البيت الذي كان في المخيم كان غير صحي لا تدخله الشمس، بالإضافة إلى المشاكل مع الجيران، ومشاكل الحارة.... وأنا لم أقبل أن نعود إلى تلك الحارة لأن فيها الكثير من المشاكل لذلك اضطررنا إلى الذهاب إلى أم الشرايط، لكن بالرغم من هذه المشاكل إلاّ إن الحياة في المخيم أفضل. ففي الإسكان الحالي الناس لا تتدخل في بعضها البعض ولا تسأل للاطمئنان على جيرانهم حتى في أيام الاجتياحات وحظر التجوال، ولا حتى في الأعياد. أمّا في المخيم حيث كان زوجي في تلك الفترة يعمل حارساً في الليل ولم يكن موجوداً عندنا يوم الاجتياح جاءت في الليل جارتي وقامت بحمل أطفالي ومساعدتي في الذهاب عندها لأنها تعرف إنني أخاف من هذه الأوضاع. فالبيوت في المخيم ملاصقة لبعضها البعض، والناس تسأل عن بعضها وهناك تضامن أكثر بين الناس. ففي الاجتياحات كنت أخاف كثيراً على أولادي لدرجة إنني كنت أبقيهم بملابسهم وأحذيتهم حتى في النوم من أجل أنه إذا حدث شيء أخرجهم بسرعة (فالجنة بلا الناس ما تنداس). فأنا لا أحب العيش بأم الشرايط.... نعم هنا الوضع مختلف جداً [بالإشارة إلى مخيم الحسين]، فنحن في الحدث نفسه ونعيش الأزمة



> فهنا الحديث دائماً عن الانتفاضة والوضع السياسي. وأيضاً العلاقات الاجتماعية هنا أقوى بكثير منها في مخيم الحسين في الأردن.... الناس هنا تسأل عن بعضها وتساعد بعضها البعض، ويسألون عن بعضهم البعض أكثر.... نحن لسنا راضين عن حياتنا هنا ولكن لا يوجد مجال آخر، وهنا في المخيم المنطقة شعبية، وضعنا يكون فيها أفضل، فابني يقوم ببيع العصير للأطفال....

وفي مقاربة سريعة لوضع الأسر داخل المخيم وخارجه، أي ما بين الأمعري وأم الشرايط، تبرز سمات مجتمع المخيم التي تحمل الطابع الإنساني التضامني والتكافلي – كما تقول زوجة سامر: «الناس هنا عندهم إنسانية ويسألون عن بعضهم البعض، فأنا غريبة.... أشعر أهل المخيم أهلي.... هنا عندهم الطيبة والحنية أكثر من أم الشرايط» – وهو ما يميز مخيم الأمعري كمجتمع لاجئ قائم بذاته. أخيراً، تذكر زوجة سامر أمنيتها بالاستقرار المقرونة بالعودة إلى فلسطين، فتقول:

> أتمنى أن ترجع فلسطين وأن نعيش بأمان واستقرار، وكما قلت بالرغم من المشاكل في المخيم إلاّ إنني أحبه وأتمنى أن أبقى فيه وإذا تحسن وضعنا سأشتري في المخيم. الناس هنا عندهم إنسانية ويسألون عن بعضهم البعض، فأنا غريبة لست من هنا، إلاّ إنني أشعر أهل المخيم أهلي، ويعوّضونني عن أهلي، حيث لم أتذكر أهلي إلاّ عندما ذهبت وسكنت في أم الشرايط، والناس هنا عندهم الطيبة والحنية أكثر من أم الشرايط.

## التنظيم الذاتي: الأمان والمستقبل

اندفع اللاجئون في المخيم إلى تطوير آليات لتنظيم شؤونه وممارسة إدارة داخلية في ظل التباس بشأن المسؤولية الإدارية والسياسية عنه. وهكذا أنشئ في المخيم، وبموازاة أجهزة الأمن التابعة للسلطة، أجهزته الأمنية والرقابية الخاصة، مثل اللجان الشعبية ولجان المقاومة التي كانت تتابع الأمن مع كل قادم جديد أو أحداث جديدة. وتزداد الحاجة إلى فرض السيطرة الأمنية والتنظيمية إلحاحاً في الأوقات التي تتنامى الهجمة الاحتلالية على المخيم. ويرى الأهالي أن الأمعري «هو جمهورية مستقلة بحد ذاته»، وذلك كما علقت رئيسة المركز النسوي في المخيم. وتتركز مهمة هذه الأجهزة على مراقبة الأوضاع الأمنية، في حين تشرف على الأوضاع الإدارية لجان تقوم بتوزيع المعونات والحوائج على السكان.

كان التنظيم الداخلي للمجتمع مستهدفاً من أجهزة السلطة الأمنية. ويبدو أن هذا

التجاذب بات يميل إلى مصلحة السلطة بعد الانتفاضة الأولى، فقد نظمت ما أمكنها من شباب المخيم في أجهزتها. لكن، في المقابل، كانت تميل إلى مصلحة التنظيم الداخلي للمخيم خلال الأزمات السياسية والأمنية عندما كانت قوات الاحتلال تستهدف المخيم، وفي أعقاب الاجتياحات وتفاقم الأوضاع المعيشية والسياسية فيه.

تحاول أجهزة الرقابة الخاصة بالمخيم متابعة ما يحدث داخله، سواء فيما يتعلق بالقادمين الجدد بهدف السكن، أو في حال حدوث مشكلة ذات طابع أخلاقي. فعلى سبيل المثال، لا يستطيع أي شخص أن يستأجر داخل المخيم من دون التحقق منه عبر التنظيم الذي يقرر أهليته لذلك. وقد ارتفع عدد هذه الحالات في الأعوام الأخيرة، وتحديداً بعد اجتياح سنة ٢٠٠٢، وذلك بأن الأمعري قريب من وسط المدينة، وفي الوقت ذاته، تتميز إيجارات البيوت فيه بتدني قيمتها، الأمر الذي يشجع على الاستئجار.

عن ذلك يحدث يوسف شارحاً:

> لقد تم تنظيم عملية الاستئجار في المخيم حيث على أي شخص يريد أن يؤجر لأي شخص من خارج المخيم أن يعبئ استمارة موجودة لدى التنظيم. والتنظيم يقوم بالتحري عنه ويعطي الموافقة على سكنه أو يرفض ذلك. ومعظم الذين سكنوا المخيم من غزة أو جنين يعيشون كأي شخص في المخيم. والسبب في الاستئجار في المخيم انخفاض أجرة السكن وكذلك قربه من المدينة ورخص السلع في داخل المخيم.

أمّا مديرة المركز النسوي فتقول إن السلطة ولو كانت أوجدت الأجهزة، وسيطرت على الوضع، إلاّ إن الأمعري لا يزال ينعم باستقلالية عالية، بعيدة عنها، وهي تعتبرها بؤرة إفساد لبعض العناصر في محاولة لتخريب الأمن، بمعنى أن «السلطة لم تسيطر على المخيم بل على بعض الأشخاص وهذا لا يعني أنه انعكس على كل السكان، فالخلافات بين الأجهزة وليس مع السكان، ونحن لا نعتمد على السلطة في الأمن، فمخيم الأمعري هو جمهورية مستقلة بحد ذاته.»

ويعيدنا هذا في النهاية إلى النقاش السابق أعلاه، أن هناك خصوصية عالية للمخيم في علاقاته بالسلطة بما يشبه ما جاءت به أم إسماعيل أعلاه، إلاّ إن نشوء المخيم من خلال الواقع السياسي الممتد من النكبة وما أعقبها يجعله مختلفاً أحياناً في تحليل العلاقة المتداخلة/المتناقضة، بل المتماثلة أيضاً ما بين مخيم اللاجئين والسلطة الفلسطينية.



## خلاصة

شكلت النكبة العلامة الفارقة في التاريخ الفلسطيني الحديث، والتي نشأت عنها قضية اللاجئين، وهي فاصل بين زمنين، ما قبل ضياع فلسطين وما بعده، فأسست ذاكرة جماعية عن الوطن المفقود، بنى اللاجئون عليها عالمهم في مخيمات اللجوء المتعددة.

على الرغم من أن الأمعري موجود على أرض الوطن الأم – فلسطين، فإن البيت والحاكورة في اللد لطالما كانا محور الوطن الحقيقي، بنى عليهما اللاجئون في الأمعري عالمهم القائم على التكافل والتضامن الاجتماعي، والذي بدأه معظمهم بالتنقل بين أماكن لجوء متعددة إلى حين استقرارهم بالأمعري.

مثلت السلطة الفلسطينية التي تشكلت نتيجة اتفاق أوسلو خيبة أمل لسكان المخيم، وأثارت، لأول مرة في تاريخ الفلسطينيين المعاصر، خلافاً بين القيادة التي حملت حلمهم بالعودة وناضلت – بل ناضلوا معاً – من أجل تحقيقه، وبين تلك التي حققت عودة جزئية من دون أن ترجع إلى اللد والرملة حيث كان البيت والحاكورة. ودفع اتفاق أوسلو سكان المخيمات إلى مأسسة حقهم في العودة، عبر تأسيس لجان متعددة حملت أسماء البلدات والقرى قبل النكبة، وقام عملها على التكافل والتضامن بين اللاجئين، وعلى نقل الذاكرة الجماعية إلى الجيل الجديد من اللاجئين، وكانت خط دفاع إزاء ما مثله اتفاق أوسلو لهم من انهزام سياسي.

يرتبط محور حياة اللاجئين في الأمعري بحقب ولحظات تاريخية؛ فكما النكبة لحظة تاريخية، فإن الانتفاضتين الأولى والثانية ونشوء السلطة الفلسطينية، في العقدين الأخيرين، هي لحظات تاريخية بدورها. ويكاد يجمع معظم من تمت مقابلته، على الفساد الأخلاقي والسياسي للسلطة، في مقابل التكافل الاجتماعي والتضامن بين اللاجئين في مخيم الأمعري. فقد شكلت السلطة بالنسبة إلى لاجئي الأمعري عائقاً إضافياً يلي الاحتلال والأونروا مرتبة. ويبرز التضامن والتكافل الاجتماعي كسمتين متلازمتين للمخيم تحكمان علاقة اللاجئين بالمحيط العام الفلسطيني، وتتحكمان في حركتهم من المخيم وإليه.

أمّا أوضاع المخيم القاسية، بما تشمله من اكتظاظ سكاني وانعدام في الحريات الشخصية، وأحوال صحية وبيئية سيئة، وأوضاع اقتصادية متدنية، فتدفع كثيرين إلى البحث عن فرص معيشة أفضل خارجه، لكن بموازاة التشديد على العودة إليه والتناغم مع أوضاعه، لما يشكله المخيم من ضمان لحق استلب منهم تاريخياً. وتبقى العودة إلى البيت والحاكورة في اللد والرملة هي الحلم والمآل النهائي ضمن حدود الدولة والاستقلال، وفقاً للحاجة وضحة، وللأجيال الجديدة.

استناداً إلى ما سبق، فإن هذه الأوضاع التاريخية والاجتماعية والسياسية اليومية تحث اللاجئين في مخيم الأمعري على تعزيز حالة التماسك والتنظيم الداخلي، كآلية للبقاء والاستمرار، ورداً على هذا الواقع الأليم، وهي تمنح اللاجئين حالة أمن وتوازن نسبي، في أوضاع أضحت في الأعوام الأخيرة مجافية لهم. وبالتالي، ليس من الصعب، لدى التعمق في حياة اللاجئين في الأمعري وتفصيلاتها، تلمّس عالم هو مجتمع محلي متكامل بذاته، ومنظم بما أتيحت له من إمكانات، ويعبر عن حالة دفاع عن النفس من أجل الاستمرار والبقاء، حتى انتهاء حالة اللجوء بعودة اللاجئين إلى بيوتهم وبلداتهم التي هُجّروا منها في سنة ١٩٤٨.

الفصل الرابع

# حكاياتُ القوّة والخطر: سحرٌ وتكتيكاتُ الحياةِ اليوميّة في مخيّم الأمعري

بِني جونسون

> يتسلل التكتيك ليأخذ مكان تكتيك آخر.. فهو يحوم دائماً على الحواف متحيّناً الفرص، وما يربحه لا يبقيه، إذ يتعين عليه استغلال الأحداث بشكل متواصل لتحويلها إلى «فرص»، ويضطر الضعفاء إلى الاستعانة دائماً بقوى غريبة عنهم.
> (de Certeau 1984, p. xii)

ولدت سحر[1] البالغة من العمر ٣٤ عاماً في مخيم الأمعري للاجئين الفلسطينيين على أطراف رام الله. وترعرعت فيه وتزوجت وأنجبت أطفالها الخمسة. وفي أثناء المقابلتين الأخيرتين من المقابلات الثلاث، التي أجراها معها طاقم بحث من معهد دراسات المرأة في جامعة بير زيت خلال سنتي ٢٠٠٣ و٢٠٠٤، كانت سحر حاملاً بطفلها السادس.[2] في سنة ١٩٤٨، هرب أبوها الذي كان طفلاً آنذاك مع أبويه من قرية قرب اللد والرملة في المنطقة الوسطى للسهل الساحلي في فلسطين التاريخية، خلال حصار فرضته الهاغاناه، الجناح العسكري الرئيسي للدولة الإسرائيلية الناشئة (Morris 1987, p. 127). واستقرت العائلة حينها بمخيم الأمعري المقام حديثاً في أواسط سنة ١٩٤٩. أمّا أمها فهي لاجئة من المنطقة الساحلية نفسها، لكن عائلتها توجهت نحو غزة، حيث عاشت في مخيم الشاطئ قبل زواجها.

كبرت سحر، المولودة سنة ١٩٧٢، في إبان الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع

---

(١) تم تغيير الأسماء وبعض التفصيلات التعريفية لحماية خصوصية الذين تمت مقابلتهم.

(٢) أجرت سلوى جرادات وشادي الخواجا أول مقابلتين في ٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣ وفي ٢ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤ لفريق بحث معهد دراسات المرأة، والذي ساهم في جميع المقابلات التي تمت لهذا المشروع. وأجرى المقابلة الثالثة كل من الكاتبة ولميس أبو نحلة ورلى أبو دحو في ٨ تموز/ يوليو ٢٠٠٤. وفي المقابلة الأولى، تم توجيه العاملين الميدانيين لمقابلة عدد من المطلعين في كل تجمع بشأن أحداث مفصلية في تجمعاتهم، بالتركيز على كل من فترات الانتفاضة الأولى، وأعوام الحكم الذاتي الفلسطيني الموقت (أعوام أوسلو)، وفترات الانتفاضة الثانية ومن ثم المقارنة بينها. وفي المقابلة الثانية، تم اختيار سحر وعائلتها لمقابلة عائلية متعمقة. وقد هدفت المقابلات إلى اكتشاف العالم الاجتماعي للأفراد والعائلات إضافة إلى التغيرات الاجتماعية والمادية – في المكان، والزيجات، والعمل، ومكونات المنزل، والعلاقات العائلية – التي خبرتها العائلات منذ سنة ١٩٤٨، والتي شهدت الحروب وخيّم عليها الاحتلال. أمّا المقابلة الثالثة للمتابعة فتمت نتيجة فضول نشأ عندي في إثر قراءة مادة المقابلتين الأوليين، إذ إنني أُسرت بأسلوب السرد القصصي الدرامي لدى سحر (بما فيه ما يمكن وصفه بالقصص الطويلة للخطر الأخلاقي)، وبالاهتمام بالتعلم أكثر عن الحوادث التي وصفتها، بالتساوي.

غزة، وأمضت فترة المراهقة خلال الانتفاضة الفلسطينية الأولى. وقد تركت المدرسة الثانوية في رام الله، خلال حظر التجول الطويل الذي فرضته إسرائيل على الفلسطينيين في الأراضي المحتلة، خلال حرب الخليج الأولى في كانون الثاني/يناير وشباط/فبراير ١٩٩١. وكانت آنذاك مخطوبة لمروان، جارها الذي يكبرها بستة أعوام، وتنحدر عائلته من المنطقة نفسها. وقد تكلمت على زواجها بمروان، عامل البناء، والخارج أيامها حديثاً من السجن الإسرائيلي، بنوع من الأسف، لأنه كان «زواجاً تقليدياً».

كانت سحر عند زواجها تبلغ ١٨ عاماً، وهو المتوسط المعهود لسن الزواج بالنسبة إلى المرأة الفلسطينية في الأراضي المحتلة. وأبدت سحر بعض الحسرة إذ إن زواجها المبكر حال دون تلقيها العلم ومنحها الفرص لفتح الآفاق أمامها.

تشكلت الأحداث الكبرى في حياتها بفضل العيش ما بين الحرب والصراع والاحتلال العسكري من ناحية، والزواج المبكر، والإنجاب، والواجبات العائلية من ناحية أخرى. فحياة مخيم اللاجئين تتموضع ضمن المحددات العامة لصراع الماضي والحاضر. ولمخيم الأمعري، الذي بلغ عدد القاطنين فيه سنة ٢٠٠٤ نحو ٦٠٠٠ نسمة، تاريخ حافل بالمواقف السياسية «المتشددة»، وبالقمع الإسرائيلي العنيف. فعلى سبيل المثال، أغلق الجيش الإسرائيلي في الانتفاضة الأولى المدخل الرئيسي للمخيم فترة تزيد على أربعة أعوام، بدءاً من كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨ لغاية سنة ١٩٩٣، وذلك في سابقة مرعبة لنظام الإغلاق والحصار والحواجز القائم حالياً.

تبدو سحر، أول وهلة، أنها لا تملك حرية القيام بعمل مستقل، إذ تفتقر حياتها إلى توفر خيارات خاصة بنمط الحياة، أو بفرص تطوير الذات.[٣] إلاّ إنها تثبت نفسها عن كثب، وبعد عقد من الزواج، وخمسة أطفال، والسادس في الطريق، شخصية قوية في أوساط العائلة والأقارب، وربما في المجتمع المحيط عامة. والمقابلة الثالثة التي أجريت معها، في صيف سنة ٢٠٠٤، ذات دلالة في هذا الشأن.

تجلس سحر، ببطنها المنتفخ، مرتدية ثوباً قصير الأكمام وردي الألوان، في صالة بيتها الصغيرة ذات الطلاء الأبيض، محاطة بأولادها، وشقيقتها ربى، وهي امرأة خجولة، تغطي شعرها بمنديل، وتعمل في مدرسة البنات في المخيم. يتكئ ابن سحر على ركبة أمه، محتمياً بها، وهو في العاشرة ويعاني إعاقة في التعلّم. وقد سعت سحر بإصرار لدى الهيئات العاملة في المخيم لضمان تسجيل ابنها في برنامج تعليمي خاص، وأرسلت ابنتها معه إلى أحد المخيمات الصيفية، بعدما أمرتها بعدم السماح لأحد بـ«السخرية منه».

(٣) تم تغيير الأسماء لحماية خصوصية من أجريت معه مقابلة.



علاوة على ذلك، تولت سحر مسؤولية غالباً ما تقع على عاتق النساء في المخيم، وتتمثل في محاولة الحصول على كل الخدمات المتاحة للاجئين، سواء أكانت الخدمات المقدمة من الأونروا التي تدير المخيم، أم تلك التي توفرها المؤسسات الأهلية العاملة فيه. وفي مقابلة منفردة مع زوجها مروان، أقر أن لا علاقة له البتة بعملية الاتصال بالمؤسسات في المخيم (وحتى فيما يتعلق بالقيام بزيارات لذويه)، إذ اعتبرها كلها ضمن مهمات سحر.

## مسؤوليات متنوعة تتجاوز حدود المنزل

في ضوء الأوضاع المضطربة، وغير الآمنة، للحياة في مخيمات اللاجئين، قد تتجاوز مسؤوليات النساء ونشاطهن تجاه الأولاد والعائلة، حدود المنزل بقدر كبير. ففي مقابلة منفصلة مع امرأة أُخرى من مخيم الأمعري سنة ٢٠٠٥، روت أم تيسير كيف دفعتها أوضاع حياتها الشاقة – ابن في الخامسة عشرة قتله قناص إسرائيلي على حاجز فندق «السيتي إن» في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠، واعتقال أربعة من أولادها – إلى القيام بزيارات لا تحصى، وإجراء اتصالات بكل منظمات حقوق الإنسان، للحصول على تصاريح زيارة، وتأمين الدواء والعلاج لأحد أبنائها، المصاب بإصابة خطرة في السجن.[٤] أمّا زوجها الذي طرحه الحزن والتهاب المفاصل، فيبدو عاجزاً عن المساعدة، لكنه يحثها بفخر على إظهار الدفتر المدهش الذي تدوّن عليه أرقام الهاتف والمحشو بالأرقام والأسماء. وعندما تتكلم على المرات التي ظهرت فيها على شاشة التلفاز داعية إلى إطلاق أولادها، يذكّرها قائلاً: «ظهرتِ أيضاً على شاشة تلفزيون اليابان والجزائر.»

وقد وسعت أم تيسير مجال واجباتها ومسؤوليتها لتتجاوز دورها كأم تُعنى بعائلتها – وربما تكون تولت مهمات الأب في الحماية أيضاً – لتلج الحيز العام. وعلى الرغم من ذلك فإن جهودها ما زالت غير مجدية، إذ إن زيارات السجن ممنوعة، والدواء لا يصل إلى ابنها المصاب، ولا سلطة لدى المحامين أو منظمات حقوق الإنسان تمكنهم من التدخل. وفي وضعها ما يشير إلى «الإخفاقات المتلاحقة في توفير الحماية» (Johnson and Kuttab 2001, p. 37) في الانتفاضة الفلسطينية الثانية (بدأت في ٢٩ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠)، حيث يعجز المجتمع، والنظام السياسي، وكذلك العائلات، عن توفير الحماية

(٤) أجرى المقابلة مع أم تيسير في بيتها في مخيم الأمعري كل من الكاتبة وجميل هلال ورلى أبو دحو، في ٢٧ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥.

الناجعة للأولاد.[٥]

تتطرق سحر مراراً إلى ضرورة حماية أسرتها، وهي مهمة غاية في الصعوبة في مخيم الأمعري هذه الأيام. «إنت أشطر واحد» تقول سحر لابنها محمد مشجعة، وتعطيه نصف شيكل ليشتري حلوى. ولا يحتاج بقية الأولاد إلى أكثر من إشارة من الأم لإحضار المشروبات الباردة، أو للقيام بواجبات الضيافة الأُخرى. تجلس ابنتاها على أريكة مجاورة، إحداهما في التاسعة من عمرها، والأُخرى في الثانية عشرة من عمرها، وتصغيان باهتمام إلى ما ترويه أمهما من حكايات – قصص تقوم فيها بالتأكيد بدور البطولة، بينما يجلس زوجها مروان في ممر مجاور خلال معظم المقابلة، ولا يتدخل إلاّ عندما تستفزه حكايات سحر إلى حد يدعو إلى التدخل. ويذكّر مروان كمستمع ضيق الصدر بأن «رواية الحكايات فعل استراتيجي، فالرواة يروون الحكايات إمّا لتحقيق غرض ما، وإمّا سعياً لمصلحة معينة» (Ewick and Sibley 1995, p. 206). وعلى الرغم من علمنا بأن مروان سبق أن غضب مرتين إلى حد رمي يمين الطلاق على سحر،[٦] فإنها تواصل استفزازه بطريقة واعية قائلة إنه يغار من قوة شخصيتها، وساخرة من موقفه من النساء، فهو يشبّه النساء بـ «الزمبرك، يجب الضغط عليهن»، تقول ساخرة، فيهرع مروان إلى الغرفة مدافعاً عن نفسه. وربما هي تفعل ذلك لإضعاف مقاومة مروان في معركة تخوضها بشأن سلوكها، وبسبب رغبة دفينة لديها في تحقيق خطة غامضة نوعاً ما لافتتاح دكان في البيت. ومع ذلك، فهي تستعرض أمامنا، مؤدية دور المرأة القوية بحسب تقديرها، وعلى خلفية صورة محددة اجتماعياً لمعنى المرأة القوية.

كيف تمكنت عروس شابة من التحول إلى امرأة بالغة قوية في أوضاع بالغة الصعوبة؟ وما معنى أن تكون المرأة قوية في حالة سحر، وما الأثر الذي تتركه في نسيج الحياة والعلاقات العائلية؟ كيف تدمج العالم المعادي حولها في عائلتها وعالمها الاجتماعي، وكيف تتفاعل معه؟

(٥) في تحول مقلق، تم اتهام الأهالي الفلسطينيين، وخصوصاً الأمهات، بأنهم يرسلون أولادهم إلى الموت في المواجهات غير المتكافئة على الحواجز خلال الأشهر الأولى من انتفاضة الأقصى. في حين أن الأهل كانوا في الواقع يذهبون بيأس إلى الحواجز محاولين إنقاذ أولادهم، كما حاول أن يفعل أبو تيسير، لكن من دون نجاح، مع ابنه الذي «غاب عن نظره» وذهب كي يلقي الحجارة على الجنود.

(٦) الطلاق هو إجراء من جهة واحدة يقوم به الزوج، لكن عندما يتم النطق بالطلاق ثلاث مرات (عادة في مناسبات متعددة) يصبح الطلاق غير قابل للرجوع عنه. وتستند قوانين الطلاق في الضفة الغربية وقطاع غزة إلى القانون الإسلامي.



## سحر تعرض نفسها كامرأة ذات شخصية قوية

تبتهج سحر في المقابلة الثالثة، عندما تظهر شخصيتها القوية من خلال ما أسميه «قصصاً مروّضة»، إذ تدل حكاياتها على مخزون من الأدوار البلاغية، وتكتيكات الحياة (المترابطة على نحو وثيق)، بما في ذلك المباهاة والمبالغة والاختزال والترويض وقلب الأشياء – إذ يتم ترويض الأحداث المهيمنة على حياتها، والمقيدة في الغالب، والعالم المعادي من حولها، أو حتى قلبها رأساً على عقب، ولو في لحظة المزاح نفسها. ومع ذلك، تبقى هذه الانتصارات أقرب إلى الاختراقات الصغيرة منها إلى التقدم الثابت لما فيه مصلحتها ومصلحة أسرتها. إلاّ إن أكثر إنجازاتها ثباتاً هو البيت المستقل حيث التقينا. وقد تحقق بعد تسعة أعوام من الحياة والشجار مع والديّ زوجها، وهو موضوع حكاية تكللت بالفوز، لكن، على الرغم من ذلك كما سنرى، بقيت الأحداث العامة الكبيرة والمأساوية من حولها تتهددها. وتزداد أهمية البيت كملجأ بعيد عن عدم الاستقرار وتدخلات العالم الخارجي، وإن بقي محاطاً بالمخاطر.

سنحاول من خلال دراسة ثلاث من حكايات سحر المروّضة – كفاحها للخلاص من العيش مع والديّ زوجها، وإنشاء بيت مستقل؛ ترتيباتها لزواج شقيقها بفتاة تحمل هوية إسرائيلية، وهي وثيقة قيّمة؛ اعتقال زوجها مؤخراً على حاجز قلندية – أن نفهم كيف تروّج لكونها قوية كحكاية، وكتكتيك من تكتيكات الحياة يصب في مصلحتها، وذلك من خلال عبارة لميشيل دو سرتو (Michel de Certeau)، عن وفرة «القوى الغريبة أو المعادية» وتنوعها، سواء تمثلت في والديّ زوجها اللذين يمقتان صوتها المرتفع، وميلها إلى الشجار، أو في قوات الاحتلال الإسرائيلي التي تعتقل زوجها (de Certeau 1984, p. xii).

لكن سحر تسرد نوعاً آخر من الحكايات، وهو حكايات سود عن خلاعة المجتمع والانحلال الأخلاقي والخطر الكامن في مدينة رام الله وفي المخيم نفسه. ونحن نعرف من خلال مقابلات أُخرى أن تلك الحكايات، وبتنويعات متعددة، يتم تداولها في المخيم منذ أعوام: فورد في إحدى الفرضيات الموقتة أن تلك الحكايات هي منتج جماعي من مجتمع يحاول التعامل مع انهيار السلطة السياسية (والأخلاقية) من حوله، وسط أخطار محدقة.

سنحاول في القسم الختامي استكشاف العلاقة بين حكايات سحر المروّضة، والتي تشيد بقوتها، وتروّض أو تخضع العالم المعادي من حولها من جهة، وبين تلك الأساطير المنتجة جماعياً عن الخطر والفساد الأخلاقي من جهة أخرى. ينشأ بفضل الأساطير منطق للضرورة، يتجلى في أن تُبقي سحر بناتها في البيت بعد انتهاء المدرسة، وتفرض قيوداً صارمة على حريتهن، على الرغم مما لديها من طموح بشأن مستقبلهن. ويبدو أنها تعرّض

جزئياً بناتها لما تعرضت له من إخضاع في حياتها الخاصة.

## المرأة القوية: القوة كتكتيك إزاء الشدة

حياة سحر قد تكون حياة نموذجية لامرأة فلسطينية متزوجة تعيش في مخيم للاجئين، محكومة بالحرب والاحتلال من جهة، وبالزواج والإنجاب والعلاقة بين الجنسين من جهة أُخرى. وربما ليس غريباً أن تكون قوية، بحسب ما تصف نفسها ويصفها آخرون. فكلمة «القوية» تحمل كثيراً من المعاني، إذ تستخدمها سحر، مثلاً، بفخر كعلا ـة تميّز الهوية، بينما يستخدمها آخرون من قبيل الاستهجان أو الحيطة. «إنتِ قوية» عبارة تقولها أم لابنتها، أحياناً باعتزاز حزين، وفي أحيان أُخرى اعترافاً منها بأن البنت غير المطيعة فازت في احتكاك بينهما، وتغلبت عليها في الصراع المستمر بين الأم والابنة بشأن قواعد السلوك.

أمّا أهمية المعنى الأخير فتكمن في كون القوية هوية لشخصية على استعداد للمناورة والعراك، يتم توليفها في إطار العلاقات العائلية. وتمتاز، في هذا المعنى، بتعدد المعاني وأحياناً بتناقضها، خلافاً للخطاب الأكثر مباشرة ومؤسساتية والمتداول في عالم المنظمات غير الحكومية، بشأن تمكين النساء. وتتشكل هذه الهوية في صلب نظرة سحر إلى نفسها، وفي نظرات الآخرين إليها.

وقد توصل فريق البحث، فعلاً، بعد المقابلة الثالثة، إلى خلاصة تستحق مزيداً من البحث، حتى لو لم تكن علمية: ربما كانت سحر أقوى امرأة قابلناها حتى الآن. ومع ذلك فهي قوة تتمتع بمفارقات. وتشكّل المناورة أحد الجوانب الرئيسية في كونها قوية، إذ يتم الالتفاف على العلاقة بين الجنسين بدلاً من مجابهتها مباشرة. وتأتي شكوى سحر من مروان ضمن مجال المناورة إلى حد كبير. وكما تلاحظ روز ماري صايغ، فإن «الشكوى من الأزواج، كما أعتقد، هي أحد الأشكال الطبيعية لوعي لدى النساء لا يهدف إلى انتقاد أو إلى تحدي نظام العلاقة بين الجنسين، بل إلى تذكير الرجال بواجباتهم وفقاً لهذا النظام» (Sayigh 1997, p. 174).

وفي المقابلة الثانية، تتجلى المفارقات في قوة سحر، لدى وصفها بلطف قد يكون مثالياً العلاقات الأسرية والزوجية. فهي تؤكد إخلاصها لزوجها على الرغم من إدراكها حقيقة أن شخصيتها أقوى من شخصيته، وتعطي مثالاً لذلك أنها تقوم بتقديم القهوة له قبل تقديمها للضيوف. وعندما يعود من العمل، تكون حريصة على إعداد الطعام، واستقباله فيما يبدو تعبيراً عن خصال الزوجة المطيعة. ومع ذلك تستمر في القول أنها الحامي الحقيقي للأسرة والمرشد لها: «أستطيع حماية أسرتي واستقلاليتها بسبب شخصيتي القوية، وأستطيع



توجيه زوجي بطريقة واضحة.» وهنا المفارقة القائمة: تأكيد الذات من خلال الاختلاف، وتأكيد السيطرة من خلال أعمال تدل على الخضوع.

يشبه موقف سحر من العالم موقف غيرها من الفلسطينيين الذين يرزحون تحت الاحتلال، ذكوراً وإناثاً. ويستدعي هنا ضرورة إعادة تعريف كلمة الصمود التي أصبحت مستهلكة نوعاً ما، إذ غالباً ما توحي بالتحمل السلبي، في حين أنها تُفهم هنا كسلسلة متصلة من التكتيكات المستخدمة إزاء واقع معاد «يضطر الضعفاء إلى الاستعانة دائماً بقوى غريبة عنهم» (de Certeau 1984, p. xii). وينطبق كلام دو سرتو، عن كون المكاسب التي تُحقق موقتة دائماً، على أوضاع حياة الحصار التي يعيشها المدنيون الفلسطينيون بعد الانتفاضة الثانية: فالشبان الذين يقودون غالباً سيارات الفورد [لنقل الركاب] غير المرخصة، في طرق جديدة كل يوم، وكذلك الركاب الذين يترجلون منها ويصعدون إليها على الحواجز، يستخدمون تكتيكات المناورة والتكيف وفق الطريقة نفسها، إذ تتبدد مكاسبهم في اليوم التالي، وعليهم البدء من جديد. تطلق ريما حمامي على تكتيكات المناورة والتكيف «أخلاق الانتفاضة، والتي تعني تجاوز العقبات مهما تكن، وبأي وسيلة ممكنة» (Hammami 2004, p. 28)، الأمر الذي يميز الانتفاضة الثانية من الأولى، التي اعتمد فيها الفعل على فرضية تحقيق تغييرات سياسية إيجابية وعميقة. في الأوضاع الحالية، كما يلاحظ دو سرتو، «إن الوضع الفعلي للأشياء هو بالضبط ما توظفه التكتيكات 'الشعبية' لمصلحتها، من دون وهم أن شيئاً سيتغير في وقت قريب» (de Certeau 1984, p. 26).

تكمن هذه التكتيكات أيضاً في تناقضات حياة مخيم اللاجئين كما هي عليه لأكثر من نصف قرن. ويشير أرجون أبادوراي إلى هذه «المخيمات شبه الدائمة»، والقائمة منذ أكثر من نصف قرن «كنماذج متطرفة لأحياء سكنية نتجت من سياق محدد، بدلاً من أن تكون منتجة لسياق ما» (Appadurai 1997, pp. 192-193). لا يمكن التشكيك في كون مخيمات اللاجئين، فعلاً، فضاءات للمراقبة والتقييد والضبط. فالمخيم في الواقع فضاء يتم تعريفه بطرق متعددة من سكان لا يريدون أن يكونوا فيه. ومع ذلك، يصنع اللاجئون الفلسطينيون في المخيمات بيئتهم، ويعيدون تشكيلها بالمعنى المادي من خلال تحسينات طفيفة (أحياناً غير قانونية) لأماكن سكناهم، وبالمعنى الاجتماعي من خلال الشبكات العائلية والاجتماعية والسياسية، التي تتجاوز كثيراً حدود المخيم. وكما لاحظت جولي بتيت بدقة عالية «يطبع اللاجئون الفلسطينيون نمط حياتهم الاجتماعي الخاص وكذلك مفهومهم للمكان على المخيمات ويحولونها إلى أماكن متعددة السمات، ومتناقضة فعلاً» (Peteet 2004, p. 6).

جزئياً بناتها لما تعرضت له من إخضاع في حياتها الخاصة.

## المرأة القوية: القوة كتكتيك إزاء الشدة

حياة سحر قد تكون حياة نموذجية لامرأة فلسطينية متزوجة تعيش في مخيم للاجئين، محكومة بالحرب والاحتلال من جهة، وبالزواج والإنجاب والعلاقة بين الجنسين من جهة أُخرى. وربما ليس غريباً أن تكون قوية، بحسب ما تصف نفسها ويصفها آخرون. فكلمة «القوية» تحمل كثيراً من المعاني، إذ تستخدمها سحر، مثلاً، بفخر كعلا ـة تميّز الهوية، بينما يستخدمها آخرون من قبيل الاستهجان أو الحيطة. «إنتِ قوية» عبارة تقولها أم لابنتها، أحياناً باعتزاز حزين، وفي أحيان أُخرى اعترافاً منها بأن البنت غير المطيعة فازت في احتكاك بينهما، وتغلبت عليها في الصراع المستمر بين الأم والابنة بشأن قواعد السلوك.

أمّا أهمية المعنى الأخير فتكمن في كون القوية هوية لشخصية على استعداد للمناورة والعراك، يتم توليفها في إطار العلاقات العائلية. وتمتاز، في هذا المعنى، بتعدد المعاني وأحياناً بتناقضها، خلافاً للخطاب الأكثر مباشرة ومؤسساتية والمتداول في عالم المنظمات غير الحكومية، بشأن تمكين النساء. وتتشكل هذه الهوية في صلب نظرة سحر إلى نفسها، وفي نظرات الآخرين إليها.

وقد توصل فريق البحث، فعلاً، بعد المقابلة الثالثة، إلى خلاصة تستحق مزيداً من البحث، حتى لو لم تكن علمية: ربما كانت سحر أقوى امرأة قابلناها حتى الآن. ومع ذلك فهي قوة تتمتع بمفارقات. وتشكّل المناورة أحد الجوانب الرئيسية في كونها قوية، إذ يتم الالتفاف على العلاقة بين الجنسين بدلاً من مجابهتها مباشرة. وتأتي شكوى سحر من مروان ضمن مجال المناورة إلى حد كبير. وكما تلاحظ روز ماري صايغ، فإن «الشكوى من الأزواج، كما أعتقد، هي أحد الأشكال الطبيعية لوعي لدى النساء لا يهدف إلى انتقاد أو إلى تحدي نظام العلاقة بين الجنسين، بل إلى تذكير الرجال بواجباتهم وفقاً لهذا النظام» (Sayigh 1997, p. 174).

وفي المقابلة الثانية، تتجلى المفارقات في قوة سحر، لدى وصفها بلطف قد يكون مثالياً العلاقات الأسرية والزوجية. فهي تؤكد إخلاصها لزوجها على الرغم من إدراكها حقيقة أن شخصيتها أقوى من شخصيته، وتعطي مثالاً لذلك أنها تقوم بتقديم القهوة له قبل تقديمها للضيوف. وعندما يعود من العمل، تكون حريصة على إعداد الطعام، واستقباله فيما يبدو تعبيراً عن خصال الزوجة المطيعة. ومع ذلك تستمر في القول أنها الحامي الحقيقي للأسرة والمرشد لها: «أستطيع حماية أسرتي واستقلاليتها بسبب شخصيتي القوية، وأستطيع



توجيه زوجي بطريقة واضحة.» وهنا المفارقة القائمة: تأكيد الذات من خلال الاختلاف، وتأكيد السيطرة من خلال أعمال تدل على الخضوع.

يشبه موقف سحر من العالم موقف غيرها من الفلسطينيين الذين يرزحون تحت الاحتلال، ذكوراً وإناثاً. ويستدعي هنا ضرورة إعادة تعريف كلمة الصمود التي أصبحت مستهلكة نوعاً ما، إذ غالباً ما توحي بالتحمل السلبي، في حين أنها تُفهم هنا كسلسلة متصلة من التكتيكات المستخدمة إزاء واقع معاد «يضطر الضعفاء إلى الاستعانة دائماً بقوى غريبة عنهم» (de Certeau 1984, p. xii). وينطبق كلام دو سرتو، عن كون المكاسب التي تُحقق موقتة دائماً، على أوضاع حياة الحصار التي يعيشها المدنيون الفلسطينيون بعد الانتفاضة الثانية: فالشبان الذين يقودون غالباً سيارات الفورد [لنقل الركاب] غير المرخصة، في طرق جديدة كل يوم، وكذلك الركاب الذين يترجلون منها ويصعدون إليها على الحواجز، يستخدمون تكتيكات المناورة والتكيف وفق الطريقة نفسها، إذ تتبدد مكاسبهم في اليوم التالي، وعليهم البدء من جديد. تطلق ريما حمامي على تكتيكات المناورة والتكيف «أخلاق الانتفاضة، والتي تعني تجاوز العقبات مهما تكن، وبأي وسيلة ممكنة» (Hammami 2004, p. 28)، الأمر الذي يميز الانتفاضة الثانية من الأولى، التي اعتمد فيها الفعل على فرضية تحقيق تغييرات سياسية إيجابية وعميقة. في الأوضاع الحالية، كما يلاحظ دو سرتو، «إن الوضع الفعلي للأشياء هو بالضبط ما توظفه التكتيكات 'الشعبية' لمصلحتها، من دون وهم أن شيئاً سيتغير في وقت قريب» (de Certeau 1984, p. 26).

تكمن هذه التكتيكات أيضاً في تناقضات حياة مخيم اللاجئين كما هي عليه لأكثر من نصف قرن. ويشير أرجون أبادوراي إلى هذه «المخيمات شبه الدائمة»، والقائمة منذ أكثر من نصف قرن «كنماذج متطرفة لأحياء سكنية نتجت من سياق محدد، بدلاً من أن تكون منتجة لسياق ما» (Appadurai 1997, pp. 192-193). لا يمكن التشكيك في كون مخيمات اللاجئين، فعلاً، فضاءات للمراقبة والتقييد والضبط. فالمخيم في الواقع فضاء يتم تعريفه بطرق متعددة من سكان لا يريدون أن يكونوا فيه. ومع ذلك، يصنع اللاجئون الفلسطينيون في المخيمات بيئتهم، ويعيدون تشكيلها بالمعنى المادي من خلال تحسينات طفيفة (أحياناً غير قانونية) لأماكن سكناهم، وبالمعنى الاجتماعي من خلال الشبكات العائلية والاجتماعية والسياسية، التي تتجاوز كثيراً حدود المخيم. وكما لاحظت جولي بتيت بدقة عالية «يطبع اللاجئون الفلسطينيون نمط حياتهم الاجتماعي الخاص وكذلك مفهومهم للمكان على المخيمات ويحولونها إلى أماكن متعددة السمات، ومتناقضة فعلاً» (Peteet 2004, p. 6).

وكما سنرى بتفصيل أكثر أدناه، في كثير من نوادر سحر عن الأحداث الأساسية في حياتها الخاصة، تبدو في صورة البطلة المحتالة التي تستغل الفرص لمصلحتها، إلى حد يبدو فيه اعتقال الزوج مناسبة لتغيير ديكور البيت.

## النوادر في مقابل تفصيلات السيرة الذاتية

لا تشكل المقابلات مع سحر سرداً لسيرتها الذاتية، وإنما تنطوي على مسلسل من القصص والنوادر، تتجلى فيها كشخصية محورية. ويعود هذا جزئياً إلى بنية المقابلات نفسها، وإلى تنوع الأسئلة التي طرحها الباحثون، والتي ردت عليها سحر بسرد القصص. ومع ذلك يجدر النظر إلى النوادر كوسيلة أُخرى في سرد الحياة الذاتية قد تختلف عن السرد ضمن سياق متسلسل.

يرى أنطوني غيدنز أن «تعرّض حكايات السيرة دائماً لتنقيح، على الرغم من اتسامها بالترابط، يمثّل جانباً من مشروع تأمل ذاتي للحداثة»، ويلاحظ «أنها تحدث في سياق خيارات متعددة، وتتعرّض للتصفية من خلال منظومات تجريدية، وتتجلى فيما يمكن تسميته بخيارات نمط الحياة» (Giddens 1991, p. 5).

حكايات سحر أقل تماسكاً وترابطاً من سلسلة نوادر لا تحدث في سياق خيارات متعددة، بل في ظل خيارات مقيدة، أو عدم وجود خيارات على الإطلاق. ومع ذلك، تمثل نوادرها تحدياً للعالم من حولها من خلال تكتيكات تلجأ إليها بغية ترويض العالم المعادي ودمجه في العالم الداخلي أو المنزلي، بواسطة الاختزال (اختزال الأحداث العامة إلى أحداث داخلية أو منزلية)، وقلب الأدوار (حيث يصبح الحدث العام غير المرغوب فيه حدثاً داخلياً مرغوباً فيه).

وفي هذا الصدد يلفت جاميسون أنظارنا إلى الوصف المفعم بالحيوية الذي يعتمده والتر بنجامين لدى وصفه ما تحاول النوادر التعبير عنه: «يشبه قتال الشوارع، أو التمرد»، بينما يُقارَن التاريخ الرسمي بـ «المؤسسات العسكرية التي تثير الرهبة في الحياة اليومية» (Benjamin quoted in Jameson 2002, p. 217). ويوحي في هذا الصدد بأن النوادر وسيلة لتخفيف أعباء الحياة اليومية (وفهمها)، أي أنها الجانب الذي قد يهمشه التاريخ، أو لا يهتم بدراسته.

كذلك، قد يختلف الإحساس بالذات، وبالهوية الذاتية، في النوادر عنه في السيرة المعنية بملاحقة التطور المترابط لدى الفرد. وهنا، تبدو الفكرة الليبرالية عن الفردية، وتركيزها على الخيار الحر والتقدم وتطور وعي الذات، أقل أهمية من استحضار سحر



الخاص للشخصية القوية، التي تؤكد نفسها في سياق أوضاع الحياة اليومية.

أظهرت سحر في المقابلات علاقة متناقضة نوعاً ما بالفردية والحياة الخاصة. ففي مناسبات كثيرة قالت أنها لا تطيق التدخل في حياتها الخاصة، وأكدت أهمية الحفاظ على استقلالية أسرتها وخصوصيتها، سواء في العلاقة مع والديّ زوجها، أو في إدانتها التأثير الخبيث للنميمة وكلام الناس.

وبينما نجحت في نيل استقلاليتها واستقلالية أسرتها بعيداً عن والديّ زوجها، كما يتبين في القصة المذكورة أدناه عن كفاحها للحصول على منزل مستقل، إلاّ إن علاقتها بالنميمة الاجتماعية، وتأثير ذلك في سلوكها تبقى ملتبسة. وعلى الرغم من إدانتها هذا النوع من الكلام، فإنها تشارك فيه بنشاط، كما يتضح في سلسلة متواصلة من قصص الفساد الأخلاقي، التي روتها في أول مقابلتين، والتي سيتم فحصها في القسم الختامي. والواقع أن كلام الناس، وما ينم عنه من مخاطر، هو ما يحثها على تقييد حرية بناتها، وضبط سلوكهن، كما تقول، لئلا يكدر أدنى قدر من «الغبار» سمعتها أو سمعة عائلتها.

## كفاح سحر للحصول على بيت مستقل

بعد الزواج، عاش مروان وسحر مع والديّ مروان في منزل صغير من طبقتين، في كتلة من الأسمنت على غرار معظم البيوت في الأمعري (Johnson 2005)، وكانت أخت مروان غير المتزوجة تسكن في البيت. وعلى الأرجح، فإن الأوضاع الاقتصادية السيئة في إبان الانتفاضة الأولى هي ما دفع سحر إلى القبول بهذه الترتيبات في البداية.

لكن قانون الأحوال المدنية، ووفقاً للشريعة الإسلامية، ينص على حق العروس في الحصول على بيت مستقل. وقد كان هذا القانون، وما زال، عرضة للتفسير وإعادة التفسير بحسب الوضع الاقتصادي للعائلات والمجتمعات. وتلاحظ روزنفيلد في كتابها عن مخيم الدهيشة، قرب بيت لحم، أن عائلات العرائس كانت تطلب شقة منفصلة، قبل الانتفاضة الأولى «شرطاً مسبقاً للزواج»، لكن «التدهور المستمر للوضع الاقتصادي تسبّب بمرونة، وخفض سقف الطلبات.» فباتت العائلات تقبل بمهور أقل، كما وافقت أحياناً على حصول العروس على غرفة واحدة بدلاً من سكن مستقل (Rosenfeld 2004, p. 92). وما كان من الممكن سابقاً قبول جميع العرائس خفض سقف المطالب بسهولة – ولا سيما لدى تناول شروط الزواج خلال حرب الخليج وعواقبها – الأمر الذي ينطبق بالتأكيد على سحر، فقد أكدت أن زواجها، مثل الزيجات الأُخرى، كان نتيجة ضغط الأبوين، إذ أرادت العائلات الاستفادة من خفض تكاليف الزواج في أثناء حرب الخليج وأواخر الانتفاضة، عندما لم

تعد حفلات الأعراس المكلفة مطلوبة.

وعلى الرغم من أن مروان وسحر تمكنا من بناء غرفة إضافية مع مطبخ وحمام منفصلين، فإنها لم تكن سعيدة بالعيش مع والديّ زوجها. وبعد تسعة أعوام من الزواج، ووفقاً لسحر «نتيجة مشاكل كثيرة مع حماتها وبنات حماتها»، نجحت في إقناع مروان ببيع غرفتهما في منزل العائلة وشراء مكان خاص بهما «بعيداً عن العائلة».

وقد واجها بعض المشكلات في بيع الغرفة لغريب، لذا ذهبا إلى لجنة الإصلاح من بلدتهما الأصلية، والتي نجحت بدورها في إقناع شقيق زوجها بشراء الغرفة لقاء ١٠,٠٠٠ دينار أردني (نحو ١٢,٠٠٠ دولار). فاشترى مروان وسحر بيتاً من الأسمنت لقاء مبلغ ١٤,٠٠٠ دينار أردني قرب المسجد في الطرف الآخر من المخيم بعيداً عن العائلة، وهو موقع مطلوب.

كان البيت الجديد أصغر من منزل عائلة مروان، ويتألف من طبقتين، الأولى منهما تشمل ثلاث غرف صغيرة بالإضافة إلى مطبخ وحمام، في حين تشمل الثانية غرفتين مع مدخل إلى السطح. وقد عددت سحر بفخر سبل الراحة لديها والأدوات الكهربائية، بما فيها الماء والكهرباء وصحن استقبال المحطات الفضائية وسخان الماء والغسالة. كما أقنعت مروان بتأجير غرفة في البيت كمخزن لبائع خضار في سبيل الحصول على دخل إضافي.

تعزو سحر نجاحها في إقناع مروان بكل هذه الأمور إلى «شخصيتها القوية»، حتى إنها تحولت من مجرد امرأة يضطهدها والدا زوجها إلى شخص يسعيان وراءه («دايرين وراها») لتأمين المساعدة والعلاقات الاجتماعية. ولم ترحّب شقيقات مروان وأمه في السابق بزواجه بسحر، لأنها سمراء، وصوتها مرتفع – وهو ما تعترف به سحر بسرور. وكان رأيهن أنها قوية بالمعنى السلبي للكلمة. أمّا الآن، فتقول سحر (بنوع من القسوة ما دام مروان لا يسمع كلامها) إنهن بتن يفضلنها على بناتهن، وهي صريحة أيضاً بشأن العلاقة بين حصول مروان على دخل ثابت واستقلالية أسرتها، وكذلك فيما يتعلق بالنتائج السلبية لوضعه الحالي كعامل مياوم من دون عمل ثابت. ومع ذلك، يبدو هذا الأمر أحياناً إمّا محدود الأهمية، وإمّا لا أهمية له على الإطلاق، وهو يأتي في المرتبة الثانية بعد قوة شخصيتها.

حصلت سحر على منزلها المستقل – وهذا حدث إيجابي في حياتها – في «أعوام أوسلو»، فترة الحكم الذاتي الفلسطيني الموقت، التي بدأت سنة ١٩٩٤. وكانت سحر خلال تلك الأعوام منشغلة بشؤون العائلة وتربية الأولاد، بينما رام الله تتمتع بطفرة ثراء جديدة.

لكن سحر رأت في تدفق السكان الجدد، وانتشار المناطق السكنية الجديدة، والمراكز التجارية والمقاهي والمؤسسات التجارية دليلاً على الفساد والأمور السلبية. وعندما سُئلت



عن الأحداث الأساسية في الأمعري خلال فترة أوسلو، بدأت بالملاحظة الشائعة عن «الحركة التجارية الواسعة»، والمباني والمطاعم الجديدة في رام الله، وطفرة البناء في المخيم «خاصة بناء طوابق (جديدة)» على أسطح المباني القائمة.

غير أنها أعقبت هذا الكلام بصورة مختلفة لقياس هذا التطور الكبير: فالمباني المرتفعة حديثة البناء في الأمعري تحجب الشمس عن البيوت الصغيرة (مثل بيتها الجديد الذي يحظى بقيمة كبيرة لديها). والظلام، وفقاً لسحر، يجلب الأمراض مثل زمن «أيام الخيام» في إشارة إلى الأيام السود التي تلت سنة ١٩٤٨، عندما أقام اللاجئون الوافدون من الساحل المشرق بخيام غير صحية على تلال رام الله الرطبة والباردة. هذا المفهوم لمؤشرات التطور والحداثة مهم في سياق أساطير الفساد التي سيتم النظر فيها لاحقاً. ولدى التوسع في هذه النقطة، يتبين أن الإشارة إلى «أيام الخيام» ربما تنطوي على إشارة خفية إلى أن أعوام أوسلو هذه التي تبدو ظاهرياً مزدهرة قد تلقي بظلال سود على حقوق لاجئي المخيمات ورفاههم.

## حكاية سحر عن ترتيبات الزواج

ربما ساهم وضع سحر باعتبارها الابنة الكبرى (وربما الأثيرة لدى والدها) في تمتعها بشخصية قوية – كما ساهم بالتأكيد في مسؤولياتها عن إخوتها الأصغر سناً، ودورها البارز في ترتيب زيجاتهم. وعلى الرغم من أنه من المألوف أن تمارس النساء، وخصوصاً الأمهات، دوراً رئيسياً في ترتيبات الزواج،[٧] فإن مثابرة سحر على البحث عن عروس لأخيها تحمل بطاقة هوية إسرائيلية، يوسع حدود هذا الدور. تُوظّف سحر في مشروعي تزويج أخويها كونها قوية بهدف التغلب على أوضاع صعبة ناجمة عن الحقائق الثابتة للاحتلال والحصار والإغلاق. فالزواج لا يحدث في فضاء آخر مستقل، وإنما يتموضع إمّا في صميم التغلب على الأوضاع العامة السلبية، وإمّا في التأقلم وفقاً لها.

وما مشروع تزويج أخيها إبراهيم، الابن الأكبر في العائلة، سوى مثال واضح لذلك. فقد بدأت مشكلات والدها لدى إدارته مرآب السيارات الخاص في القدس الشرقية، إذ إنه حُرم، باعتباره يحمل هوية من الضفة الغربية، الذهاب إلى القدس خلال الإغلاقات الإسرائيلية المتكررة للضفة الغربية،[٨] كما اقتضت أعماله المالية وجود شخص يحمل

(٧) يلاحظ داغ تاوستاد، في دراسة عن مخيم البريج للاجئين، أن «الاتصالات والتفضيلات الاجتماعية للأمهات» هي التي تسيطر على تدابير الزواج (Tuastad 1997, p. 107).

(٨) أصبح السفر من رام الله العربية إلى القدس العربية، التي تبعد تسعة أميال، أكثر صعوبة لسكان الضفة الغربية، وهو يحتاج إلى تصريح صادر عن الجيش لدخول المدينة.

هوية القدس، أو هوية إسرائيلية، وهذا ما لم يكن متوفراً لدى أحد أفراد العائلة.[٩] لذلك، قامت سحر، برفقة أفراد من العائلة، بالذهاب إلى اللد، و«طرقت الأبواب لتسأل عما إذا كان ثمة عرائس»، أو حتى تكلمت بطريقة أكثر مباشرة «بدنا بنات».

تستمتع سحر الراوية بالكلام عن قوة الطرق على الأبواب، وقوة التعبير عن الطلب. وعلى الرغم من أن بعض البيوت لم يكن فيه بنات في سن الزواج، فإن الجميع قاموا بواجب الضيافة. في النهاية، عرضت عائلة تبدو فقيرة، وعدد بناتها مرتفع قد يبلغ العشرة، بنتاً في السادسة عشرة من عمرها، لتصبح زوجة لإبراهيم الذي كان آنذاك في أوائل العقد الثاني. وتمكن إبراهيم بهذه الطريقة من تأمين هوية إسرائيلية، ونجحت عملية تسجيل المرآب باسمه. وفي سياق كهذا، ينطوي مشروع الزواج على تكتيكات ترتبط بالبقاء والحركة في أوضاع تمييزية معادية أوجدها نظام الإغلاق الإسرائيلي. وقد سعت سحر لتحقيق أهدافها بطريقة شجاعة، إذ إنها ذهبت إلى اللد، موطن عائلتها، ومورد الزيجات قبل سنة ١٩٤٨، وفي هذا الأمر دلالة.

كان على سحر التخلي عن بعض الاهتمامات التقليدية المتعلقة بالعروس بهدف إنجاح هذا الزواج. وعندما سئلت عن ذلك، كانت دقيقة في إجابتها، إذ قالت إن العروس تتمتع بصفات جيدة، وأهم ما فيها أن عائلتها نظيفة. ومع ذلك، اعترفت بأن العروس سمراء، وشعرها أجعد. وقد أخضعتها، هي وأطفالها لاحقاً، لوصفات كيماوية لتحسين نوعية الشعر. ونظراً إلى تعرّض سحر نفسها للانتقاد من أقرباء زوجها لكونها سمراء، فإن هذا العمل الدرامي لا يعالج جميع أنواع التوتر الكامنة في مشروع الزواج هذا.[١٠]

وتم الزواج في اللد بلا مشكلات. وتتابع سحر: «إحنا فلاحين، ولدينا العادات نفسها.» وهي ملاحظة مثيرة للاهتمام، إذا علمنا أن العائلة ابتعدت عن القرية والأرض مدة تزيد على نصف قرن. وقد اصطحبت عائلة سحر ست فوردات محملة بالمدعوين من الأمعري لحضور الزفاف في اللد (في تلك الفترة، كان من السهل نسبياً الوصول إلى أماكن في إسرائيل، ما

(٩) كانت القدس الشرقية العربية جزءاً من الضفة الغربية التي احتلتها إسرائيل في حزيران/ يونيو ١٩٦٧، لكنها ضمت بعد ذلك بوقت قصير إلى دولة إسرائيل، على الرغم من عدم قانونية هذا الإجراء في القانون الدولي. وبذلك فإن سكان القدس يحملون هوية سكان إسرائيل.

(١٠) لا يعتبر كون العروس جميلة وبيضاء أمراً عرقياً في المفهوم الفلسطيني، لكنه تشكل بالديناميات الثقافية والطبقية، إضافة إلى الأهمية الرمزية للزواج بحد ذاته. وقد جادلتُ في أماكن أُخرى في أن الزواج يحمل في مضمونه الرمزي دلالات ضد الحرب. وفي أحاديث امرأة أُخرى من الأمعري كانت تبحث عن زوجة لابنها، تبين أن جمال العروس قد يطغى على الحاجات الاقتصادية التي كانت بداية دافعاً إلى البحث عن عروس (Johnson 2006a).



دامت المركبة تحمل لوحة إسرائيلية صفراء اللون، لا لوحة الترخيص ذات اللونين الأبيض والأخضر، الخاصة بسيارات الضفة الغربية). وقد وصفت سحر الزواج بالسعيد.

أول وهلة، يبدو مشروع الزواج هذا متناقضاً مع امتعاض سحر من زواجها صغيرة السن (في الثامنة عشرة)، ومع كونها ترغب لبناتها في أن يتزوجن عندما يصبحن أكبر سناً، وبعد أن يحصلن على تعليم وعلى شهادة. ولا يصل طموحها بالنسبة إلى مستقبلهن إلى جامعة كبيرة مثل بير زيت القريبة، وإنما يكفي معهد تدريب المعلمات التابع للأونروا في رام الله، حيث تكتسب المنتسبات مهارات مكتبية وشبه مهنية. وقد أشارت إلى أن «الوعي» تغير اليوم. ويستعمل مصطلح وعي هنا من جانبها، ومن جانب نساء أُخريات، للدلالة على الإرادة لتغيير العلاقات التقليدية السائدة بين الرجال والنساء. وهي تذكر هنا حالة رجل اختار عروساً تكبره سناً لأنه لا يحتاج إلى مجرد امرأة «للطبخ»، لكن إلى رفقة مشتركة.

ومع ذلك، كانت سحر على يقين من أنها فعلت الشيء الصحيح بالنسبة إلى زواج إبراهيم من بنت في السادسة عشرة، فالحالة هنا مختلفة، إذ كانت العائلة فقيرة، ولديها عدد كبير من البنات. وقد تستخدم سحر منطق الضرورة لبناتها في أوضاع معينة.

تبحث سحر حالياً عن عروس من المخيم لأخ أصغر - على الرغم من خطبته لقريبة من غزة. وفي هذه المرة أيضاً يخطط للزواج وفقاً لواقع الاجتياح والإغلاق، فقد فشلت محاولات جلب العروس وعائلتها إلى الأمعري بسبب القيود والإغلاقات الإسرائيلية، وذلك بأن مواطني غزة لا يستطيعون دخول إسرائيل للوصول إلى الضفة الغربية. وفي هذه الأثناء، تخشى سحر أن تكون العروس قد تغيرت سلباً - من المؤكد أنها تتقدم في السن. لذا، ومن دون إخبار عائلة العروس في غزة (وهم أقاربها، الأمر الذي يزيد في حجم التزامها تجاههم) تبحث عن زوجة في المخيم، وتحدد طلباً واحداً على الأقل في أثناء بحثها، وهو «نريد بنتاً هادئة»، وهي صفة تتناقض، طبعاً، مع سماتها الخاصة، باعتبارها «صاحبة الصوت» وحازمة.

### حكاية سحر عن اعتقال مروان

بعدما غادر مروان البيت لأداء صلاة الظهر في مسجد قريب، سألنا سحر عن الفترات التي اعتقله فيها الجيش الإسرائيلي.[١١] وبعد أن ذكرت اعتقاله في الانتفاضة الأولى، روت قصة اعتقاله الأخير على حاجز قلندية الذي يفصل رام الله عن القدس ومحيطها.

(١١) كنا نحاول طرح هذا السؤال على مروان، لكننا لم نستطع إيقافه، إذ انطلق في موقف دفاعي عاطفي رداً على ملاحظات سحر الازدرائية بشأن آرائه في النساء أنهن مثل «الزمبرك يجب الضغط عليهن».

تشكل قصص الحواجز جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية للفلسطينيين[١٢] – وهذا طبيعي بسبب انتشارها على نطاق واسع – إلاّ إن لقصة سحر ما يميزها. فهي تروي قصتها بمتعة، ومن دون تمجيد، بالنسبة إلى مروان على الأقل. كانا في الطريق إلى القدس، وعبرت هي الحاجز من دون مشكلات، وفي كلامها ما يوحي بالإبحار، والتقت أقارب على الجانب الآخر. إلاّ إن مروان تعرّض للاعتقال، وأمضى ١٨ يوماً في السجن.[١٣] تتوقف سحر برهة قبل تقديم الخلاصة: «إن شاء الله كان يجب أن يُضاف صفر أو اثنان»، أي كان على مروان أن يمضي ١٨٠ يوماً أو ١٨٠٠ يوم في السجن. ثم تواصل الكلام لتشرح كيف استخدمت الوقت في إعادة ترميم ديكور المنزل، مستفيدة من منحة الأونروا للسجناء، ومن غياب مروان نفسه، الذي لا يحب إنفاق المال على البيت. ولأول مرة تنهض سحر، وقد ثقل حملها، فتزيح غطاء عن الأريكة لنرى الإسفنج الممزق – وهذا دليل جديد ضد مروان.

حكاية سحر نادرة صغيرة، ومروية جيداً. وقد نفكر في أنها من بعض مخزونها من الحكايات المحبوكة، وخصوصاً الخاتمة المدهشة، عندما تمنت لو أمضى مروان وقتاً أطول في السجن. لكن ماذا تود سحر قوله؟ فروايتها المختزلة عن سجن مروان تتعارض مع الروايات البطولية، التي وجدتها جين – كلين (Jean-Klein 2000) لدى الأمهات والأخوات عن الأبناء والأشقاء الذين سجنوا وعذبوا خلال الانتفاضة الأولى، حين أصبحت النساء صوت البطل الصامت. وفي الواقع، قد يكون الاعتقال على حاجز في أثناء الانتفاضة الثانية تجربة مختزلة وسلبية مقارنة باعتقال رماة الحجارة العُنُد وموزعي المنشورات السرية، أو المشاركين في الهجمات المسلحة. لكن سحر تدمج الاعتقال في عالمها الخاص – عندما يصبح مناسبة لترميم الديكور – وبالتالي تمثل صورة مغايرة لنشاط النساء في الانتفاضة الأولى، التي وسعن من خلالها حدود أدوارهن المنزلية وواجبات الأمومة، في اتجاه الحيز العام: على سبيل المثال، ادعت النساء أمومتهن لشباب بهدف حمايتهم من الاعتقال والضرب على يد الجنود الإسرائيليين.

ومع ذلك، ربما تعكس رواية سحر الساخرة طبيعة علاقتها الزوجية، كما قد تنطوي

---

(١٢) في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦، أحصت الأمم المتحدة خمسين حاجزاً عسكرياً ثابتاً، وثمانية حواجز شبه دائمة، و٥٧١ عائقاً مادياً تفصل المواقع الفلسطينية في الضفة الغربية (OCHA 2006, p. 1) بالإضافة إلى الجدار الفاصل.

(١٣) وفقاً للقانون العسكري الإسرائيلي السائد، يمكن احتجاز المعتقلين الفلسطينيين ثمانية عشر يوماً (من دون إمكان الوصول إلى محام) قبل إحضارهم أمام قاض عسكري للحكم عليهم، أو تمديد اعتقالهم من دون حكم. وأفرج عن مروان من دون حكم.



حكاية الاعتقال الموجزة على أكثر مما توحي به. إذ يستحيل أن تكون مرت بتلك التجربة بهدوء وانتهازية كما ادعت. فالاعتقال على يد الإسرائيليين مألوف، لكنه مثير للخوف أيضاً. ولا تعلم العائلات في الأيام الأولى، وربما الأسابيع، مكان المعتقل، كما أن سوء المعاملة أمر شائع، ومصائر السجناء ملتبسة إلى حد بعيد. فالتكتيكات السردية التي وظفتها سحر – الاختزال والقلب والترويض – مشابهة لما جاء في حكايات نساء ورجال عن أحوال حياتهم في الانتفاضة الثانية، وتتميز كلها بالوضع المهدد والمتسم غالباً باليأس لدى المدنيين الفلسطينيين في مواجهة الأعمال العدوانية الإسرائيلية. وعلى سبيل المثال، هناك زميلة وصديقة عاشت حياة محفوفة بالمخاطر بالقرب من مركز الشرطة الجديد في رام الله، الذي قصفته الطائرات الإسرائيلية سنة ٢٠٠١. ومن الواضح أن التجربة كانت مرعبة، إذ شملت صدمات متلاحقة وخوفاً وقلقاً. وتضمنت حكايتها كلاماً على الرعب، إلاّ إنها خففت حدته بالتركيز الفكاهي نوعاً ما على الغبار – معروف عنها أنها شديدة العناية بترتيب البيت – ومشكلات التنظيف الناجمة عن الاعتداءات الإسرائيلية.

تلاحظ ويندي بيرلمان في كتابها عن حكايات من الانتفاضة، أن طائرات الهليكوبتر الإسرائيلية، انضمت إلى القوات البرية في اليوم الرابع للانتفاضة، مثيرة الخوف والهلع بين المدنيين الفلسطينيين. وتروي حكاية شاب أعزب ذهب إلى الدكان القريب، واشترى كل السلع الموجودة على رفوف، بما في ذلك علبة تزن خمسة أرطال من حليب نيدو المجفف، وألف منديل صحي للنساء (Pearlman 2003, p. 59). هنا، وسط ما تثيره الحرب من اضطراب مخيف، يسخر عازب من مشترياته غير الملائمة، والنسوية أيضاً، إلى حد يثير الإحراج.

يشكل اعتقال مروان، بالنسبة إلى سحر، مناسبة للتفريغ الفكاهي، قد يهدف إلى تخفيف قلقها ومخاوفها من العالم المحيط بها وبعائلتها. أمّا في الحكايات العامة أكثر، فنادراً ما يرد كلام على المخاطر المادية للانتفاضة الثانية بطريقة مباشرة، وإنما يتم التركيز على المخاطر الأخلاقية، وخصوصاً الفساد والانحراف الجنسي.

## أحداث عامة وحكايات جماعية

شكل مخيم الأمعري في الانتفاضة الثانية مكاناً للمقاومة الشديدة، وفي موازاة ذلك حيزاً يُستهدف بالقمع بصورة خاصة. وكانت نسبة شباب الأمعري كبيرة في المواجهات غير المتكافئة على حاجز فندق «السيتي إن» على أطراف رام الله، وذلك في الأشهر الأولى من الانتفاضة، حين كان الجيش الإسرائيلي يرد بإطلاق الرصاص على الشبان قاذفي الحجارة

(Abu Toameh and Kershner 2001). وفي أثناء تظاهرة عند هذا الحاجز في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠، قُتل ابن أم تيسير البالغ من العمر خمسة عشر عاماً برصاصة مطاطية في الصدر، أطلقها أحد الجنود الإسرائيليين.[١٤] وقد حثت هذه الحادثة الفظيعة، كما تقول أم تيسير التي استشهد ابنها، بقية الأبناء على الانخراط في نشاطات نضالية، أدت إلى اعتقالهم والحكم عليهم بالسجن.

ومع تنامي حدة الصراع، واتخاذه طابعاً عسكرياً، اكتسب الأمعري ميزة غير مريحة، باعتباره المكان الذي عاشت فيه وفاء إدريس، وهي أول امرأة فلسطينية تقوم بعملية انتحارية،[١٥] وقد هدم الإسرائيليون، في إثر ذلك، بيتها في المخيم. وكانت عمليات الانتقام والهجمات الإسرائيلية ذات وقع شديد على المدنيين بصورة أساسية: فعلى سبيل المثال، أدى إطلاق صاروخ إسرائيلي استهدف سيارة حسين أبو كويك النشيط في حركة «حماس»، في مخيم الأمعري، في ٦ آذار/ مارس ٢٠٠٢، إلى مقتل ستة أشخاص هم زوجته وثلاثة أطفال، واثنان من المارة. وكان تعرّض الأمعري بمفرده لاجتياحات إسرائيلية محلية قبل اجتياح رام الله بعدة أسابيع في ٢٩ آذار/ مارس ٢٠٠٢، عندما اجتاح الجيش الإسرائيلي المخيم في الفترة ١٢ - ١٦ من الشهر نفسه.

ومع ذلك، يبدو أن هذه الأحداث الدرامية والمأساوية في الغالب لم تأسر مخيلة سحر. صحيح أن الاجتياح الإسرائيلي أثار روايات انفعالية سردها شهود عيان من الطبقة الوسطى في رام الله، إلاّ إنه كان حدثاً عادياً بالنسبة إلى سحر، إذ كان الأطفال يلعبون في شوارع المخيم، بينما كان الجيش الإسرائيلي مشغولاً في مكان آخر (انظر: Shehadeh 2003; Amiry 2006).

لا يُعتبر توظيف «العادي»، كأحد تكتيكات الاختزال، أمراً غير مألوف في الخطاب اليومي الفلسطيني، غير أن سحر تدفعه إلى حد أقصى هنا - فهي تستخدم هذا التكتيك السردي بفعالية كبيرة في موضع آخر - وليس ذلك لأن الانتفاضة لم تمس عائلتها: فقد قتل ابن العمة الأقرب إلى قلبها على يد الجيش الإسرائيلي في رام الله في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢. لكن هذه الحادثة لا تذكر إلاّ عندما تُسأل عن شبكة علاقاتها الاجتماعية، وعن عدد المرات التي تزور فيها أقاربها.

---

(١٤) أفادت منظمة العفو الدولية بأن الجيش الإسرائيلي قتل ثمانين قاصراً فلسطينياً دون سن الثامنة عشرة في الأشهر الثلاثة الأولى للانتفاضة، معتبرة استعمال إسرائيل القوة المسلحة ضد المتظاهرين غير قانوني (Amnesty International 2002).

(١٥) عاملة إغاثة صحية، فجرت نفسها في شارع يافا في القدس الغربية في ٢٧ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢، الأمر الذي أسفر عن مقتل إسرائيلي واحد.



أمّا استجابتها لوضع يشبه الحرب، فتتمثل في الإصرار على إبقاء بناتها قريباً من البيت، وفي التحسر على فقدان زوجها دخله كعامل بناء - وأحياناً تأنيبه - وفي سرد حكايات لا تتمحور حول المخاطر المادية للاجتياح، وإنما حول المخاطر الأخلاقية لمجتمع ونظام سياسي فاسدين. هذه المخاطر الأخلاقية هي، بالتأكيد، غير العادية، لا الأعمال القمعية التي يمارسها الجنود الإسرائيليون. وخلافاً لحكاياتها البيتية الخاصة، يتسم العديد من الحكايات الأخلاقية بوجود عناصر تُنتج وتُروج جماعياً في المخيم. فقد تكررت هذه الحكايات في العديد من المقابلات مع سكان الأمعري، في سياق مشروع هذا البحث. وعلى الرغم من الواقع الصعب للمخيم فإنه يتجلى كتوازن مضاد لمنطقة رام الله الخطرة وغير الأخلاقية، إذ يبدو (نسبياً) مكاناً آمناً يتحلى بالأخلاق، ومنطقة سكنية ذات حساسيات مشتركة.

## حكايات سحر عن الخطر الأخلاقي

لا تقتصر حكايات الخطر الأخلاقي على فترة الانتفاضة الثانية فحسب، بل هي مترسبة في تحولات أعوام أوسلو أيضاً. وقد كان كثير من حكايات سحر عن الانحلال الخلقي والخطر العام في معرض ردها على أسئلة طُرحت عليها في المقابلة الأولى، وتناولت الأحداث الرئيسية التي شهدها المجتمع في تلك الفترة، سواء في رام الله عامة، أو في الأمعري خاصة. إن الصلة بين الفساد السياسي المفترض للسلطة الفلسطينية وبين الانحلال الخلقي، كانت لدى سحر، وعلى غرار كثيرين ممن التقيناهم، تحتل مكانة أساسية.

بعد أن كررت سحر «كلام الشارع» (وهذا ما كرره الآخرون أيضاً)، وفحواه «أن فئة معينة تستفيد على حساب الآخرين»، أضافت أنه بالنسبة إلى المشكلات والفساد في المدينة، فإن قسماً من هؤلاء ومن موظفي السلطة يحصلون على مرتبات من دون الذهاب إلى العمل، ويعرقلون حصول الآخرين على فرصة عمل، علاوة على تزايد الانحلال الخلقي في المدينة، والمطاعم، وفي بعض الأماكن التي يتصرف فيها الشبان من الجنسين بطريقة لاأخلاقية، وذلك بسبب غياب قانون يحاسبهم.

تعكس مسألة استفادة القلة على حساب الأكثرية، في العديد من الروايات، ممارسة فعلية، وتزعزع فكرة الشعب الموحد في أعوام أوسلو المضطربة. ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أنه يتم التركيز على مسألة الانحلال الخلقي، وهي المسألة البارزة في هذه الحكاية وفي حكايات أُخرى، في وقت تعاني السلطة نفسها خطر الانهيار، في ظل الحصار المفروض على ياسر عرفات الجالس بين حطام مقار السلطة، أي المقاطعة في رام الله.

ولا بد من الإشارة إلى التشابك بين الفساد السياسي والانحلال الخلقي. وتلوم سحر

أصحاب مطاعم رام الله ومقاهيها، والتي افتتح العديد منها في أعوام أوسلو، على تقديم خدمات إلى شبان وصبايا عزاب يتمتعون بمداخيل آمنة، وينعمون بحرية بفضل العمل في منظمات غير حكومية وهيئات دولية ووسائل إعلام. وهي منزعجة بصورة خاصة لأن أصحاب تلك المحلات لا يسألون عن «صلة القرابة» بين الشباب؛ بمعنى آخر لا يعنيهم ما إذا كان ثمة صلة قرابة لائقة (كالأخوة) بين الشبان والشابات. لذا تدعو سحر إلى «قانون» أكثر تجريدية، وفي الوقت نفسه يزعجها عدم قيام أصحاب المحلات بممارسة واجبات الرقابة الشخصية، حتى العائلية منها. وتذكر أسماء المقاهي التي تعتبرها سيئة – يدعى أحدها «ستونز» بالإنكليزية – والتي سمعت عنها من زوجها أو من النميمة الاجتماعية، كما تنتقد بشدة أماكن «الرقص والمشروبات» عامة. ويمكن العثور في شكواها على أثر للامتعاض الطبقي. فعائلات الأمعري لا تستطيع تحمل تكلفة الذهاب إلى المطاعم، ناهيك عن النوادي الليلية. وتنتقل سحر في سرد حكاياتها بلا عناء، من المفاسد السياسية للسلطة، التي يتمثل فسادها من وجهة نظرها في تفشي المحسوبية في مجال التوظيف، إلى الفساد الأخلاقي في المدينة، حيث المطاعم والمقاهي الجديدة في الفترة التي تلت أوسلو، وحيث يتوفر اللقاء بين الشباب من الجنسين والشراب والرقص. ومما يستحق الاهتمام أن انتقادات سحر للسلطة واتهامها بالفساد السياسي، على غرار ما ذكره آخرون من الأمعري في المقابلات، تركز على المحسوبية السياسية، بينما لا تتعرض لجوانب أُخرى، سواء أكان اتفاق أوسلو نفسه مع إسرائيل، أم ضعف السلطة الفلسطينية في المفاوضات، أم حتى المساومات الممكنة بشأن حقوق اللاجئين.

سحر ليست الوحيدة في مزجها الفساد السياسي بالأخلاقي. فعندما سُئل كهربائي في أواسط العمر من الأمعري عن رأيه في أعوام السلطة، قال: «عندما تنشأ مشكلة بين شخصين، لا تُعالج بالحق بل بالواسطة؛ الواسطة تفعل كل شيء، حتى إذا كان الحق إلى جانبك».[١٦] وأضاف أنه بالتالي، يظهر عدم حرص السلطة على القانون، ووجود المحسوبية، بافتتاحها هي نفسها البارات والنوادي الليلية.[١٧] واللافت أن البارات والنوادي الليلية وفساد السلطة أمور كلها توجد خارج مخيم الأمعري، أي في المدينة. لكن سرعان

(١٦) أجرت أمل غانم وكفاح عواودة المقابلة مع أ. ب. في بيته في مخيم الأمعري للاجئين في ١٦ آذار/ مارس ٢٠٠٣.

(١٧) الكهربائي من الأمعري محق جزئياً في أن السياسيين في السلطة، أو القريبين منها، استثمروا في المطاعم وفي مشاريع أُخرى في رام الله وغيرها. إلاّ إن السيطرة الحقيقية للسلطة على النشاطات التجارية كانت في الاحتكارات العامة، مثل البترول والأسمنت (انظر: Nasr 2004) وليس على النوادي الليلية.



ما تتبدد الحدود، عندما تبدأ سحر بسرد حكايات عن الفساد والمخاطر الأخلاقية. فقد لاحظت في المقابلة الأولى ظاهرة جديدة هي «المعاكسات بالهاتف أو الجوّال»، إذ يطلب الشبان أرقاماً بطريقة اعتباطية على أمل أن ترد فتاة – وهي ظاهرة لا يمكن حصرها ضمن حدود مكانية معينة. كما أشارت إلى تزايد حالات الاغتصاب، فذكرت حالتين اقترف الفعل فيهما شابان من المخيم، بينما كانت الضحيتين من الأحياء القريبة. وفي أثناء استمرارها في السرد، تسلل إلى كلامها موضوعات عامة تتعلق بالمخيم، كانت ترددت في عدد من المقابلات: «المخيم مركز سرقة السيارات»؛ الشبان يحملون السلاح والسلطة لا تفعل شيئاً إزاء هذا الأمر، لأنهم من مؤيديها.

وما إن تذكر سحر المخيم حتى يشعر المرء بأنها تتناول موضوعاً يحظى بأهمية خاصة لديها، فتعبر عن الخطر المحدق بالشابات «نتيجة الانحلال الخلقي»، وأحياناً بسبب مسلكيات متحررة من جانبهن، ومن خلال ما يتعرضن له من «كلام». وتقارن بين طفولتها (ما بين الثامنة والثالثة عشرة) عندما كانت تلعب مع الجيران، في حين أنها اليوم، لن تسمح لابنتها البالغة من العمر عشرة أعوام باللعب مع أبناء الجيران. وتعتبر المدرسة نفسها مكاناً لممارسة سلوك سيئ وحاضناً لمغريات بالنسبة إلى الفتيات – البنات في الصفين السادس والسابع يدخن، والعدوانية والعراك بين البنات أنفسهن، والمسألة الأكثر غموضاً هي «التحرش الجنسي بين البنات.» ويعقب هذا الكلام حكايات – فهناك بنات في الرابعة عشرة يخرجن في سيارات مع شبان، وتعدي ولد في الخامسة عشرة على بنت في السابعة من العمر – تؤكد أن المدرسة مكان للانحلال الأخلاقي.

تعود سحر إلى هذا الموضوع في المقابلة الثانية، لتأكيد الخوف على الجيل الذي يتراوح عمره بين ١٢ عاماً و١٥ عاماً، وهو جيل بناتها بطبيعة الحال. وتروي قصة بنت في ذلك السن سرقت بنطلون جينز، واختلقت سلسلة من الأكاذيب عن كيفية حصولها عليه، من دون أن تهتم أمها بالتحقق من صحة كلامها. وفي هذه المناسبة، كما في مناسبات أُخرى، تلقي سحر اللوم على عاتق الأمهات، وعلى نقص في التربية «ما يشجع على انحراف الجيل الجديد وفلتانه»، وتحدد بصورة خاصة «الصفين الثامن والتاسع». ومن الواضح أنها تفكر في الصعوبات التي تواجه بناتها.

## الابنة دنيا: ضيق من حياة المخيم

تتجلى في المقابلة مع دنيا، ابنة سحر، البالغة من العمر ١٢ عاماً، مشاعر الإحباط بسبب التعقيدات التي تسم حياتها. فهي تشعر بأن أمها تدفعها إلى القيام بالأعمال المنزلية

بصورة دائمة لأنها الابنة الكبرى، بينما هي لا تحلم بإكمال تعليمها فحسب، بل بالعيش مثل بقية البنات اللائي يتمتعن بالحرية أيضاً. وفي قاموسها الحركة تعني الحرية. وهي ليست البنت الوحيدة في الأمعري التي تطرح هذه المعادلة. فقد شكت بنات مراهقات من الأمعري، في حلقة نقاش نظمت سنة ٢٠٠٦، من الحركة المقصورة على الانتقال بين «البيت والمدرسة»، ورددن أنهن لا يرغبن في مستقبل لا يعد سوى بـ«الجلوس في البيت» (Johnson 2006b).[١٨]

ولا تشعر دنيا بالارتياح و«ترغب في العيش خارج المخيم»، فتقول ببلاغة: «أشعر بأنني مسجونة في المخيم.» إلاّ إنه من اللافت أنها تروي حكايات على غرار أمها عن مشكلات المدرسة، والبنات اللائي يشتمن ويسرقن ويتغيبن عن المدرسة. وهي تلقي تارة بالمسؤولية عن هذه المشكلات على عاتق «العلاقات الرومانسية»، وطوراً تحمّل المسؤولية عنها، ومن دون تفسير، لبرامج الفضائيات، مثل ستار أكاديمي وسوبر ستار، إذ يتسابق شبان عرب، يرقصون ويسعون وراء الشهرة.

تروج سحر هذه الحكايات، لكن دور «الحكي» في عالمها ينطوي على الأذى أيضاً. فـ«الكلام»، وليس الخطر الحقيقي، هو ما يجعلها تمنع بناتها من اللعب مع الجيران. لكن المخاطر الناجمة عن الكلام، علاوة على المخاطر الفعلية، هي التي تدفعها إلى احتجاز بناتها في البيت بعد المدرسة. وعلى الرغم من إمكان اعتبار سحر مروجة شائعات، فإنها تقول إن الناس يكثرون من الكلام وهم يصدقون الشائعات، ويحتفظون بالنقطة السوداء (أي العنصر السيئ)، سواء كانت صادقة أم لا. ويحمل كلام سحر على البنات الصغيرات أربعة أبعاد: المخاطر الأخلاقية الكامنة في آخرين، وخصوصاً الشبان؛ الفلتان الأخلاقي للبنات أنفسهن، بدءاً باللباس غير المحتشم مروراً بالسرقة وانتهاء «بالوعي الجنسي الكامل»؛ فشل الوالدين، وخصوصاً الأمهات، في تربية أولادهم؛ مخاطر «الكلام» الذي يستهدف البنات بصورة مباشرة.

وفي أثناء الكلام، لا تميز سحر بين أي من هذه العوامل، التي قد تكون متداخلة

(١٨) من المثير للاهتمام، أن في مجموعة نقاش أُخرى، عبر أولاد في الصفين السابع والثامن، عن قلقهم إزاء «البقاء في البيت» وخوفهم منه، مع خبرتهم المقيدة بالمخيم إلى درجة كبيرة، حتى إن أحدهم قال أنه يحب الذهاب إلى رام الله – حرفياً خارج أبواب المخيم – لأنه «لم يكن هناك احتلال» [احتلال عسكري إسرائيلي] (Johnson 2006b, p. 4). وعلى الرغم من أن صديقه صححه، فإن الإحساس بالتقييد في المخيم الذي يعيش فيه الشباب يختلف على الأقل من ناحية الدرجة عن غيرهم من الشباب في رام الله.



أيضاً في تعاملها مع بناتها. وتتسم القصص عن البنات صغيرات السن بعدم الوضوح. وأحد الأمثلة المثيرة للاهتمام قصة بنت في السابعة عشرة من عمرها اختفت من المخيم عشرة أيام خلال زيارة للرام، وهي منطقة سكنية واسعة بين رام الله والقدس، تسكنها عائلات من الطبقة العاملة. وتتابع سحر قائلة إن «شائعات سرت ولكن لا أحد يعلم، روجت عائلتها شائعة أنها ذهبت للقيام بعملية استشهادية، ولم يصدّق أحد.» لذا تظل القصة غامضة، هرب لأسباب جنسية أم لمهمة انتحارية، وإن كانت الأولى تبدو أقرب إلى الحدوث في جو الأمعري والانتفاضة الثانية. ففي الانتفاضة الأولى، كان الشبان الذكور بدرجة أساسية، والبنات أيضاً، مصدر أمل ومقاومة. أمّا في الانتفاضة الثانية فإن الشباب والإناث بصفة خاصة، يثيرون الخوف على مستقبلهم، ومستقبل المجتمع. وقد لاحظ أحد شبان الأمعري، قبل الانتفاضة الثانية بوقت قصير، كيف تغيرت نظرة الناس إليه وإلى أصدقائه، من رؤيتهم كأبطال، إلى النظر إليهم كـ«مثيري شغب» (Farah 2000, p. 2).

ويمكن العثور على مخاوف سحر بشأن البنات حتى في طريقة عرضها حادثاً مأساوياً كان وقع في الأمعري في سنة ٢٠٠٢، عندما قُتلت أرملة وأم لأطفال على يد رجال من العائلة، بعدما أنجبت طفلاً غير شرعي، وعادت إلى المخيم. ويُقال، بحسب روايات العديد ممن قابلناهم في الأمعري، إن الرجل الذي أغوى المرأة كان من خارج المخيم، وإنه تحايل عليها عن طريق مخدر وضعه في الشاي، أو ما يشبه ذلك. أمّا سحر فتستمد مباشرة الدرس الأخلاقي التالي من القصة: «لن يقبل أحد بخطبة بناتها.»

## «القوية» ومنطق الحاجة

ثمة كثير من التساؤلات المهمة والمثيرة للاهتمام في قصص المخاطر الأخلاقية، التي يرويها سكان الأمعري، وهي القصص التي يتم تداولها في المخيم بدرجة أكبر من المنطقتين السكنيتين موضوع هذا البحث. ولا يوجد لدينا دلائل دقيقة ومباشرة على حوادث يتم تناقلها عبر الشائعات عن جرائم مثل الاغتصاب، إلى حد يمكننا معه إدراك الإحساس الحاد بالخطر والانحلال في القصص المتداولة في الأمعري، على خلفية الجرائم وحلولها في المخيم.

وعلى الرغم من وجود إحصاءات وطنية عامة للجرائم، بما فيها نسبة ضئيلة من جرائم الاغتصاب، فإن الاغتصاب جريمة لا يتم الإبلاغ عنها في معظم الأحوال. ومن المهم ملاحظة أن تلك الحكايات السائدة في المقابلات مع سحر وسكان المخيم في سنة ٢٠٠٣ وسنة ٢٠٠٤، حظيت بمكانة أقل في مقابلات أجريت مع السكان في سنة ٢٠٠٦. وبالتالي يمكن النظر إليها كعلامة على ذعر أخلاقي، ولا يعني هذا أن «شيئاً لم يحدث»،

وإنما ينطوي على سياسة ثقافية ما تتبلور في مخاوف جماعية (Cohen 2002, p. vii).

ومع ذلك فإن تغليب الفساد الأخلاقي على السياسي، والذي تعبر عنه سحر، وبقية سكان المخيم - وإثارة الموضوع السياسي من زاوية الأخلاق في هذه الخطابات - أمر مهم نظراً إلى ما ينطوي عليه من ملابسات ترافق تشكيل السياسة الفلسطينية، وحياة سكان المخيم أيضاً. وتعبر سحر نفسها عن توق إلى وجود سلطة سياسية وأخلاقية - حتى إنها تذكر في إحدى المناسبات افتقادها «مقنعي» الانتفاضة الأولى، الذين عاقبوا كل من تجاوز الضوابط الأخلاقية. ويُنظر إلى الأمعري كمجتمع أخلاقي عرضة لخطر كبير: فبينما تستهدف التصورات العامة للفساد الأخلاقي المطاعم والبارات والنوادي الليلية في المدينة، تبيّن حكايات الانحراف الخلقي والجنسي أن الخطر بات يقترب من البيت.

## المرأة كمحدد أخلاقي في الأزمات السياسية

لا شك في أن الخطاب الشعبي الفلسطيني عرف لحظات أُخرى تجلت فيها الأزمات السياسية والوطنية في تعبيرات أخلاقية: فبعد عدة أعوام من الانتفاضة الأولى، انتشرت على نطاق واسع قصص إسقاط جهاز الشين بيت الإسرائيلي لعملاء فلسطينيين عن طريق الجنس. وتم تضخيم التعاون مع الاحتلال، والفساد الأخلاقي للنساء، وقتلت عدة نساء اتهمن بالدعارة باعتبارهن عميلات الاحتلال. وحدث في فترة، وخصوصاً في غزة، أن قام شبان بإلقاء الحجارة على نساء لا يضعن غطاء للرأس، باعتبار تغطية الرأس علامة احترام لقتلى الانتفاضة وجرحاها. وقد وصف تد سويدنبرغ هذه الحوادث كـ «تكرار غريب» لحوادث ثورة سنة ١٩٣٦ (Swedenburg 1995, p. 189)، عندما هاجم الفلاحون الثائرون الزي الغربي، و«القبعات الأوروبية» التي ترتديها النخبة الحضرية، ونساء الطبقة الوسطى. وعلى الرغم من أن غطاء الرأس الحضري (الطربوش) أصبح مستهجناً أيضاً، فإن الضغط تركز في المقام الأول على نساء المدن، ونشاطهن العام. وقد تصاعدت هاتان الحملتان إلى حد الذروة عندما أصبحت المقاومة الوطنية عرضة لخطر شديد، وانطوت كلتاهما على مقارنة القمع الهائل الواقع على الشعب الفلسطيني، بالحياة المرفهة التي يفترض أن النخبة تحياها - وهي مقارنة نعثر عليها أيضاً في نظرة سكان الأمعري إلى مدينة رام الله. والمهم في كلتا الحالتين أن النساء يستخدمن كمحددات أخلاقية في زمن الأزمة السياسية. وعلى الرغم من أن الشابات في الأمعري لا يشكلن بالتأكيد النخبة في المخيم، فإن هذا الموقف ينطبق عليهن.

تجابه سحر الأخطار المادية لانتفاضة الأقصى بدرجة معقولة من رباطة الجأش - وهي تظل مخاطر عادية - فتختزل أحداثاً وتروّضها، مثل اعتقال مروان. وهي توظّف مسألة كونها



قوية لتحريك زوجها كما تشاء، ولتعزيز رفاه أطفالها وأقاربها، ولتأمين قدر من الاستقلالية لها ولعائلتها. وقد أصبح في إمكانها ممارسة قدر من السيطرة على ما يشبه أوضاع الحرب من حولها بواسطة الاختزال، لكنها، في الوقت نفسه، تضخم المخاطر الأخلاقية، أو على الأقل تضفي عليها قدراً كبيراً من الاهتمام. وبحكم اقتناعها بشرور النميمة والشائعات، تتحكم هذه الشرور في أفعالها، وخصوصاً فيما يتعلق الأمر ببناتها. إذ يفرض عليها منطق الضرورة تقييد حريتهن، كما تهيمن ضرورات صلاحيتهن لزواج ملائم على ما يليق بهن من سلوك في الوقت الحاضر، وربما في المستقبل.

لا تفرض سحر رأيها الخاص، بالضرورة، فهي مثلاً تترك لبناتها حرية ارتداء الحجاب أو عدمه. ومع ذلك لا تصل قوة شخصيتها إلى حد انتهاك القواعد العامة أو الاجتماعية بشأن العلاقة بين الجنسين، وبدلاً من ذلك تصبح (جزئياً ضد إرادتها) وسيلة نقل كلام الناس، وما ينطوي عليه من مخاطر فعلية أو مفترضة. وهكذا يتبين أن ما تكسبه من جهة، يبدو أنها تخسره من جهة أُخرى.[١٩]

---

(١٩) إن تركيز اهتمامي في هذا المقال على ما ترويه سحر بنفسها عن «كونها قوية»، واختياري تجنب الإثقال على القارئ عبر الإكثار من الحديث النظري، لا يعني، على الإطلاق، أنني لا أشعر بالامتنان من جانب، وبالاغتناء من جانب آخر، من هذا النوع من الكتابات الأكاديمية المتزايدة في المنطقة وخارجها، والذي يتناول الدور الذاتي للنساء «العاديات» وقوتهن. فيتولى تحدي الفاصل بين الحيزين الخاص والعام، كاشفاً كيف تستخدم النساء شبكة العلاقات الأسرية والعائلية وغير الرسمية لتحقيق مصالحهن ومصالح أسرهن ومجتمعاتهن المحلية. لقد بات مصطلح «دور الذات» (agency) مصطلحاً فضفاضاً إلى درجة عرّضته لأن يصبح مرادفاً لأي نشاط إنساني. ولعل هذا ما يفسر الحذر في تحليل روايات سحر عن كونها «قوية». ويظهر التحليل اختلافين، على الأقل، عما هو سائد في الأدبيات بشأن الموضوع؛ أحدهما في وصف سحر لنفسها، وثانيهما في تحليلي هذه الروايات. فعلى سبيل المثال، تشترك سحر مع النساء الفقيرات في أحياء القاهرة، كما وصفتهن كل من سنغرمان (Singerman 1995) وهودفار (Hoodfar 1997)، فيما يخص الدور في حشد الموارد العامة لمصلحة عائلتها وأطفالها، وفيما يخص التفاوض بشأن ترتيبات الزواج (لأخيها). وتتحرك سحر، بلا شك، في نطاق، ما تصفه هودفار بدقة بـ «السياسة الحميمة» في الصراع من أجل البقاء. ومع ذلك تقدم سحر نفسها، بشكل رئيسي، كناشطة تعمل وحدها. ومن هنا تغيب عن حكاياتها «الصلات التعاونية النسائية» (Nelson 1974, p. 557)، أو شبكات التبادل النسائية التي أشارت سنغرمان وهودفار إلى شيوعها بين فقراء القاهرة، والتي أشارت التركي إلى وجودها بين أوساط النخبة في السعودية (Altorki 1986). ونجد الفارق الآخر في تحليلي الذي يتباين عن هؤلاء من حيث استخدامه الفارق بين التكتيك والاستراتيجيا الذي أشار إليه دو سرتو (de Certeau)، إذ يشير المصطلح الأخير إلى تحقيق كسب دائم وهو ما لا نجده في مساعي سحر لتحقيق رفاهها ورفاه أسرتها. صحيح أن روايات سحر هي قصص عن القوة، إلاّ إنها أيضاً قصص تحكي الخسارة المتكررة، وإعادة إنتاج الضيق وغياب الأمان ضد إرادتها وطموحاتها.

الفصل الخامس

# أمّ الشرائط: في التباس العلاقة بالمكان

جميل هلال

## في البحث عن مجتمع محلي

تتنـاول هـذه الدراسـة، فـي جانـب مهـم منهـا، تكثيفاً لحـوار بين زوجين يسـكنان أم الشرايط ويروِيان، فيما يرويان (بالقدر الذي تسمح به لغتهما)، لفريق البحث عن علاقتهما بالمكان (أم الشرايط)، وعن موقعهما الاجتماعي في وضع مثقل باحتلال يسيطر على معظم تفصيلات الحياة اليومية. وهي رواية - كما سيتضح - تتعلق أساساً بأبرز علاقات الزوجين الاجتماعيـة، الفعليـة والمتخيلـة، وارتباطاتهـا المكانيـة. جـرت الحـوارات في مكان سـكن الزوجين في أم الشـرايط، وهو مكان له خصائصه. فهو أولاً موقع حديث النشـأة يسـود فيه نمط العمارة الإسـكانية المكونة من عدة طبقات وتضم عدداً غير قليل من شـقق للبيع أو للإيجـار. وهـو حديـث مـن حيث التكوين السـكاني، إذ نجد أن معظم سـكانه من الوافدين الجدد من مناطق متعددة من الضفة الغربية (مخيم الأمعري، ومناطق في الشمال، والقدس، والجنوب)، كما يضم عدداً محدوداً من أُسر قطاع غزة. وهو ثانياً، يتبع إدارياً لبلدية البيرة وعلى صلة يومية - بحكم القرب الجغرافي - بمركز رام الله - البيرة (المتداخلتين)، ويجاور مخيم الأمعري للاجئين بما يعكسه من تكوين طبقي وهوية اجتماعية من جهة، وحي المصيون الذي يعتبر إحدى الضواحي الأرقى من ناحية المكانة الاجتماعية والهوية الطبقية، من جهة أُخرى. يتخذ موقع أم الشرايط مكانة وسطية، وإن بشكل نسبي، بين المخيم وحي المصيون بالنسبة إلى التكوين الاجتماعي وأسلوب الحياة والتراتبية الاجتماعية. وقد ساهم هذا الواقع وتنوع التكوين المهني لسكان الحي في نشوء ما يمكن وصفه بحالة تقارب الالتباس نظراً إلى ما يمثله موقع أم الشرايط داخلياً لسكانه، وإلى علاقته بالمواقع المحيطة.

يعتمـد هـذا الفصـل علـى عدد من المقابـلات والأحاديث التي أجراهـا فريق البحث مع أفراد من سـكان الحي، والتي تناولت مع بعض من سـكنه قديماً جانباً من تاريخ الحي وجغرافيته، ومع آخرين جوانب عن تاريخهم الشخصي ودوافع اختيارهم هذا الموقع للسكن فيه، ورؤيتهم للحي وروابطه وتميزه من محيطه. وشكلت حصيلة هذه اللقاءات خلفية خفية للدراسة أفادت في قراءة سوسيولوجية لرواية الزوجين، كما ساهمت في ذلك قراءة محاضر اللقـاءات التـي جـرت مـع أفراد من مخيـم الأمعري، ومع أفراد من سـكان المصيون، ومن مسـح المؤسسـات الذي قام به فريق البحث ومعاونيه للمواقع الثلاثة. واسـتفادت الدراسـة من مسـحين أُجريا للمواقع الثلاثة سـآتي إلى ذكرهما بعد قليل. وعلى الرغم من الإحاطة بهذه المعطيات، فإن هذا الفصل يتمحور بشـكل رئيسـي حول قراءة سوسـيولوجية لرواية

زوجين (تمت خلال ثلاث جلسات طويلة ومتباعدة نسبياً) عن علاقاتهما بالحي وبالمحيط وبما هو أبعد (قطاع غزة). وهي رواية غنية فيما تكشفه من شبكة صلات واسعة بأفراد ومؤسسات تتخطى حدود الحي، وفيما تشير إليه من توترات وخيبات أمل وطموحات ورغبة في السيطرة على تقرير المصير لكل منهما ولكليهما. وهذا المنهج يتيح للمحلل الاجتماعي التمعن عن قرب في معاني ودلالات وأبعاد أحاديث زوجين (معاً، وعلى انفراد) عن حياتهما بما يمنحانه من معان للعلاقة بالموقع (كمكان، وكمجتمع، وكفرص للحراك الاجتماعي والجغرافي) ولحظته التاريخية. هذه هي ميزة منهج البحث هذا، وهذه هي حدوده مقارنة بمناهج أُخرى كالأبحاث الإثنوغرافية التي تعتمد الإقامة بالمكان فترة طويلة نسبياً والمشاركة في الحياة الاجتماعية للمجتمع موضوع البحث، إذ لا يمكّن من النظر إلى المجتمع المحلي بشموليته وتناقضاته وصراعاته ومؤسساته، وإن لمّح إلى بعضها، كما سيتضح.[١]

تشكَّل موقع أم الشرايط من خلال هجرة أفراد أو أُسر تسعى وراء العمل والسكن الرخيص نسبياً، لا من خلال هجرة مجموعات. وقد رافق هذا التشكل الحديث لأم الشرايط وموقعه الجغرافي عدد من السمات، من أبرزها تحرر الموقع من التشكيلات العشائرية، ومن ذاكرة مثقلة بالرموز، ومن التراتبيات العائلية، والطبقية الواضحة، والجهوية. وبرز فيه تعدد أشكال التضامن، إذ نجد أشكالاً من التضامن قائمة على أساس إرثي تتخطى الموقع نفسه ليشمل عدة مواقع، كالجمعيات القائمة على أساس مكان ولادة الأب أو الجد (جمعية اللد على سبيل المثال)، ونجد أشكال تضامن قائمة على أساس العضوية الطوعية لسكان الموقع يحركها تخيّل وجود أو السعي لتوليد مجتمع محلي أو تخيل مخاطر محدقة. وهناك أشكال تضامن أو تشكيلات تربط المحلي بالوطني أو بما هو فوق وطني، أبرزها التنظيمات السياسية الوطنية والإسلامية. كما نجد في الموقع أنوية حيز عام للأهالي كانت نمت مع بداية التسعينيات، وهي أنوية توفر فرصاً لإنشاء روابط محلية بين فئات من سكان الموقع (مقاهي إنترنت، ومساجد، ومدارس وروضات، ومحال تجارية، ومخابز، ومطاعم، ونواد).

تمثلت أبرز محاولات تشكيل هوية محلية لموقع أم الشرايط في تأسيس لجنة شعبية

---

(١) للتعرف على إمكانات وحدود منهج المقابلات كأساس للبحث الاجتماعي، انظر:
Charles L. Briggs, *Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of Interview in Social Science Research* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Hilary Arksey and Peter Knight, *Interviewing for Social Scientists* (London: Sage Publications, 1999).



طرحت نفسها ممثلاً لمصالح سكان أم الشرايط، وتفرع منها تشكيل ناد ثقافي رياضي (نادي الوحدة) ولجنة إصلاح.[٢]

## لمحة عامة عن أم الشرايط:
## موقع للفئات الدنيا من الطبقة الوسطى

توفر لفريق البحث مسحان عن أم الشرايط وعن كل من مخيم الأمعري وموقع المصيون، وهو ما مكّننا من إعطاء صورة لبعض سمات هذه المواقع. أمّا المسح الأول فوفره التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت الذي أجراه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني في أواخر سنة ١٩٩٧، في حين أشرف على المسح الثاني معهد دراسات المرأة في جامعة بير زيت سنة ٢٠٠٤. وقد كشفت معطيات المسحين بعض أشكال تميز أم الشرايط من مخيم الأمعري ومن المصيون، والتحولات التي طرأت على التكوين الاجتماعي والديموغرافي لسكان المواقع الثلاثة خلال الفترة الممتدة من أواخر سنة ١٩٩٧ إلى أواسط سنة ٢٠٠٤. ومن أبرز التحولات التي أصابت موقع أم الشرايط هي:

**أولاً**، الزيادة الكبيرة في عدد السكان، إذ بلغت هذه الزيادة نحو ٣٩٪ (خلال ستة

---

(٢) تشكلت اللجنة الشعبية العامة في أم الشرايط في بدايات سنة ٢٠٠١، أي بعد أشهر قليلة من بدء الانتفاضة الثانية. وجاء تشكيلها نتيجة إحساس عدد من الشباب المسيس من سكان الموقع بحاجته إلى هيئة تهتم بأوضاع سكانه ومشكلاتهم في غياب مؤسسات رسمية تعنى بذلك. لكن دور اللجنة الشعبية برز بعد الاجتياح الإسرائيلي في نيسان/ أبريل ٢٠٠٢. ومن الاعتبارات التي عززت دورها ووجودها، حاجة الوزارات الفلسطينية الخدماتية (كوزارة الشؤون الاجتماعية)، ومؤسسات دولية (كالصليب الأحمر)، والاتحادات الشعبية والنقابات (كاتحاد العمال)، إلى من يقدم المساعدات إلى الأُسر المحتاجة نظراً إلى غياب موظفي الوزارات والمؤسسات والاتحادات عن الموقع نتيجة الحصار والإغلاق وصعوبات التنقل. وهنا، تولت اللجنة الشعبية تنفيذ برامج هذه المؤسسات. ودفع تدهور الوضع الأمني بعد الاجتياح اللجنة إلى الاضطلاع بدور المرجعية الأمنية لسكان الموقع. وتتشكل اللجنة من أعضاء ينتمون حالياً إلى حركة «فتح»، وإلى تنظيمات يسارية، وإن لم يعد بعضهم نشيطاً فيها. لكن يصر أعضاؤها على كونها غير مشكّلة على أسس تنظيمية سياسية، بل مفتوحة أمام الجميع. وتتراوح أعمار أعضائها في معظمهم ما بين الثلاثين والخمسين عاماً، وتحصيلهم العلمي ما بين الابتدائي والجامعي. وهم ذوو مهن متعددة هي: أحدهم خياط، واثنان متفرغان للعمل الحزبي، وآخر مقاول، وصراف متنقل، ومحام، وثلاثة عمال مهرة (في مجالات الألومنيوم والدهان والحدادة)، وعامل غير ماهر، ومرافق، وسائق تاكسي، وسائق جرافة، ومعلم مدرسة، وهم جميعاً من سكان أم الشرايط، ويسكنون المكان في معظمهم منذ فترة تتجاوز الأعوام العشرة، وينتمون إلى أصول لاجئة. ليس هناك من حضور لحركتي «حماس» والجهاد الإسلامي في اللجنة الشعبية العامة أو في اللجان المحلية.

أعوام ونصف عام).

**ثانياً**، تزايد حجم الطبقة الوسطى (وتحديداً الشريحتين الدنيا والوسطى منها) في الموقع كما بيّنته عدة مؤشرات، إذ ارتفعت نسبة أرباب الأُسر في أم الشرايط العاملين في مهن الطبقة الوسطى (أصحاب الياقات البيض) من ٣٣٪ سنة ١٩٩٧ إلى ٥٨٪ سنة ٢٠٠٤. وكشف المسح أن أكثر من نصف الأُسر في أم الشرايط بات يملك جهاز كومبيوتر سنة ٢٠٠٤، بعد أن كانت النسبة لا تتجاوز ١٣٪ سنة ١٩٩٧. وارتفعت نسبة أرباب الأُسر ذوي التعليم الجامعي من ٣٣٪ سنة ١٩٩٧ إلى ٤٩٪ سنة ٢٠٠٤.

**ثالثاً**، تزامن التغير في التكوين الطبقي لسكان أم الشرايط مع تحول في أنماط الاستهلاك تدل عليها المقتنيات الأسرية (السيارة الخاصة، والتلفاز والصحن اللاقط، والمكتبة البيتية، والهاتف الثابت والجوال، إلخ). وارتفعت نسبة الأُسر المستأجرة لشقق في الموقع من ٢٨٪ سنة ١٩٩٧ إلى ٤٨٪ سنة ٢٠٠٤، وانخفضت نسبة ملكية المنزل من ٦٥٪ إلى ٤٧٪ خلال الفترة. وارتفع عدد الأُسر (تمييزاً من أفراد أو من مجموعات غير أسرية) في شقق من ٤٢٪ إلى ٧٤٪ في الفترة نفسها.

**رابعاً**، أظهر المسح الأخير (سنة ٢٠٠٤) درجة عالية من انكشاف الموقع (أسوة بالمواقع المجاورة) لإجراءات الاحتلال الإسرائيلي. فقد ذكر نحو ١١٪ من الأسر في أم الشرايط أن فرداً أو أكثر من أفرادها أصيب خلال الانتفاضة الثانية (اندلعت في أواخر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠)، وخلال الاجتياح الإسرائيلي سنة ٢٠٠٢. وأعلن ١٠٪ من هذه الأُسر أن قريباً واحداً، على الأقل، استشهد خلال الفترة ذاتها، وأشار ١٦٪ إلى أن أحد أفرادها أو أكثر تعرض للتوقيف، وأن ٣٩٪ تعرض للاعتقال.

تضمن مسعى استكشاف ديناميات تكوّن مجتمع محلي في أم الشرايط إجراء فريق البحث، نحو عشرين مقابلة مع نماذج متنوعة من أرباب وربات الأُسر المعيشية التي تسكن في الموقع، تاركاً لهم المجال (وبلغتهم اليومية) لتوضيح أوضاعهم وشروط انتقالهم للسكن فيه، ولإبداء آرائهم بشأن العديد من الموضوعات. وقد كشفت المقابلات والمحادثات عن تقاطعات مهمة في تقويم الانتفاضة الثانية مقارنة بالانتفاضة الأولى، وهو تقويم يميل إلى التوصيف السلبي لمسارات الانتفاضة الثانية، وإلى التوصيف الإيجابي للانتفاضة الأولى. وتكرر الربط بين السلطة الوطنية الفلسطينية ومفردات كالفساد والمحسوبية والواسطة، وبين نظرة أخلاقية مستنكرة لما يتم تداوله (أو تخيله) أنه يجري في مدينة رام الله.

وكشفت المقابلات الحالة التي سادت في الموقع في إثر الاجتياح الإسرائيلي في سنة ٢٠٠٢، وما ولدته من علاقات يومية حميمة بين الجيران، وما أوجدته من ذاكرة



مشتركة فيما بينهم ومن تعارف بينهم لم يكن قائماً قبل ذلك. وقد تمت مواجهة الاجتياح الإسرائيلي من خلال إنشاء أشكال من التعاون والتضامن، إمّا لم تكن قائمة، وإمّا لم تكن تعتبر ضرورية قبل ذلك، بين سكان المبنى الواحد. والواقع أن الاجتياح، وبسبب إضعافه السلطة المركزية واضطرار التنظيمات السياسية إلى التخفي، كان من العوامل الحاسمة في توليد أنوية مؤسسات مجتمع محلي ربما تتطور لاحقاً، أو قد تتبدد بالتدريج.

أشارت المقابلات إلى اتساع شبكات العلاقات الاجتماعية لسكان الموقع، وإلى تعدد أماكن تشكلها. وتشكل الشبكات تمدداً لفضاء أوسع كثيراً من موقع أم الشرايط أو حتى من مدينتي رام الله والبيرة، وهو فضاء مرشح للمحافظة على اتساعه المرتبط بالشرط الفلسطيني، ويشمل المخيم كما يشمل حي المصيون. وربما نجد الفارق بين هذه المواقع في التباين في كثافة العلاقات الاجتماعية المباشرة وتنوعها. ولعل في هذا ما يشير إلى وجود، أو غياب، ما يمكن تسميته بـ «مجتمع محلي».

## في رواية العلاقة بالمكان

فيما يلي[٣] تحكي رواية زوجين من سكان أم الشرايط (الزوج من غزة والزوجة من رام الله)، عن علاقتهما بالمكان بالمعنى الواسع للكلمة، وتكشف صراعاً بين الرغبة في الاستقرار المكاني، أي البقاء في منطقة رام الله، وبين الرحيل إلى مكان آخر (مدينة غزة)، وتبيّن أن مصدر عدم القدرة على التقرير النهائي فيما يخص مكان الاستقرار يكمن في فضاء العلاقات الاجتماعية الذي يوفره، أو لا يوفره، كل من المكانين اللذين فصل الاحتلال والاجتياح بينهما.

تخرج الزوج (عاصم) من جامعتي بير زيت والقدس (من مواليد سنة ١٩٧٢)، ويعمل في إحدى وزارات السلطة الوطنية الفلسطينية، وهو من غزة. في حين أن زوجته (بسمة) خريجة جامعة بير زيت (مواليد سنة ١٩٧٤)، وهي من سكان رام الله، وتعمل مدرسة في أم الشرايط. وهما متزوجان منذ سنة ٢٠٠١، ولم يكن لديهما أطفال عندما أجريت معهما اللقاءات خلال تشرين الأول/ أكتوبر وتشرين الثاني/ نوفمبر وكانون الأول/

(٣) شارك في اللقاءات الأساتذة والباحثون التالية أسماؤهم: لميس أبو نحلة؛ أميرة سلمي؛ ليزا تراكي؛ جميل هلال. أجريت المقابلة الأولى مع الزوجين بتاريخ ٢١/ ١٠/ ٢٠٠٤. في حين أجريت المقابلة الثانية مع الزوجة وحدها في ٤/ ١١/ ٢٠٠٤، ومع الزوج وحده في ٦/ ١١/ ٢٠٠٤. وأجريت مقابلة رابعة مع الزوجين في ٦/ ١٢/ ٢٠٠٤. وتجدر الإشارة إلى أن المقابلات كلها أجريت في منزل الأسرة في إحدى التجمعات السكنية في أم الشرايط.

ديسمبر ٢٠٠٤.(٤)

## أولاً: شيء من حديث الزوجة عن عائلتها

تنتمي بسمة إلى عائلة يعود أصلها إلى اللد (لكلا الوالدين)، ولديها ثلاث أخوات وأخ واحد. تقول بسمة عن النكبة:

> كان عمر كل من أمي وأبي خمس سنوات تقريباً. أمي تحديداً بتتذكر شو الأحداث... مش كثير في معلومات... ما أخذوش معهم إشي [لم يحملوا معهم شيئاً]، الناس ماتت في الطرق. اللي معاه كثير أطفال ما يقدرش [لا يستطيع] يحملهم يترك بعض منهم، بالصدفة عيلة [أسرة] ثانية تمسكهم تربيهم، تركوا بيوت وأراضي ومحلات، سِيدي [جدي] كان حلاق، لمّا صارت الهجرة راح [ذهب] على سورية قعد [بقي] فترة بس [لكن] ما عجبته [لم تعجبه]، بعدين أجو هون [هنا] إلى مخيم الأمعري، واشتغل في الحلاقة بعدين [بعد ذلك] في الأدوات المنزلية بعدين شوي شوي [شيئاً فشيئاً] لمّا كبروا عمامي وأبوي التجأوا إلى مهنة... [تسمي المهنة]، وهم معروفين [وتقصد الآن] في هذه المهنة.

وعن مهنة العائلة تقول:

> عمامي وأبوي هم بدوا [بدأوا] في المهنة [تسمي المهنة] في أول الستينات. أبوي تحديداً هو كان ينزل عند اليهود يعطوا دورات وهاي الأشياء كلها لأنه اليهود في عندهم هيك زي [مثل] مراكز تدريبية وعلّم [والدها] إخوته كلهم شغل... [تسمي المهنة].

درس والدها حتى بداية مرحلة الإعدادي حين بدأ بالعمل في مجال... (المهنة)، ولم يشتغل بشيء آخر. وهي لا تعرف كيف تمكن من التعرف إلى المدربين اليهود. ويسكن والدها وأخوته في عمارتين، ولها عم واحد يعيش في بيت مستقل عنهم. وترى بسمة أن والدها «تعب على إخوته كثيراً؛ في تعليمهم الشغل وفي زواجهم ومساعدتهم. والروابط بين والدي وعمامي قوية.»

أصل عائلة والدة بسمة من اللد، لكنها عاشت فترة طويلة في القدس، وولدت أمها في القدس. وتقول إن عائلة أمها ليست عائلة لاجئة، على الرغم من أنها كانت في اللد

(٤) الأسماء جميعها الواردة في الدراسة هي أسماء مستعارة حفاظاً على هوية الأشخاص. كما حُجبت معلومات شخصية دالة للسبب نفسه.



عند حدوث النكبة وهاجرت منها إلى القدس. وهي تعتبر أن أصل أمها من القدس في حين هُجّر والدها من اللد. وتقول إن جدّيها (من الأم والأب) كانا صديقين:

> سِيدي [جدي] أبو أمي وأبو أبوي صحاب فلمّا نجحت أمي في التوجيهي، قالوا نروح نبارك لها بعدين شافوا بعض وصار النصيب... على فكرة كان صح [توفر] إلها [أمها] منحة، منحة هند الحسيني في السعودية تشتغل وتكمل... بس [لكن] أجا النصيب وكان فيه خطبة فترة شهر شهرين بعدين [بعد ذلك] زواج فترة حرب العام ٦٧.

### تُضرب عن الطعام لترتدي الحجاب

درست بسمة في مدرسة راهبات مار يوسف حتى المرحلة الإعدادية، ثم انتقلت إلى مدرسة عزيز شاهين. وتقول إن الانتقال من المدرسة لم يكن لأسباب دينية، وإنما لأسباب مالية على الرغم من إحساسها بتبني بعض المعلمات ومديرة المدرسة مواقف منحازة – على أساس الدين. وهي ترتدي الآن الحجاب (غطاء الرأس)، وتقول أنها تديّنت بفضل معلمة التربية الدينية في المدرسة الثانوية، وأن عائلتها لم تكن موافقة على ارتدائها الحجاب. وتروي أنها أضربت عن الطعام يومين إلى أن وافقت عائلتها على ذلك، وكانت حينئذ في الصف الثاني الثانوي. وتعتبر أنها حظيت بالرعاية في الجامعة (بير زيت) قائلة: «كان عندي هذا التوجه، واندار باله [توفرت الرعاية] علينا أكثر... في جو كان ممكن أن يكون جو فساد في التسعينات، كان شباب وبنات... تم الحفاظ علينا.»

بسمة قليلة الكلام في حضرة زوجها (أو هكذا بدا لفريق البحث)، وتتجنب الإجابة المباشرة قدر الإمكان عن بعض الاستفسارات. وأحس فريق البحث أنها لم تكن منفتحة تماماً في إجاباتها، وأنها كانت تتعمد الانتقاء بين ما تجيب أو لا تجيب عنه، ربما كي لا تزعج زوجها، ولتتفادى ربما استدراجها إلى الحديث عن علاقة زوجها بأهلها. لذا لم تتضح بالكامل علاقتها بعائلتها الأبوية. فهي لم تفصح عن علاقتها بأختها. وكانت حريصة على ألاّ تكون واضحة فيما يتعلق بزواج أختها الكبرى من الشاب الذي كان تقدم لخطبتها هي. ووصفت علاقتها بوالدها ووالدتها بأنها لا تختلف عن العلاقات النمطية بالأم والأب ضمن عائلة «تقليدية». وبينت عدم رغبة في الإجابة الواضحة والمباشرة بشكل جلي لدى حديثها عن السبب الذي دفع والدها إلى الموافقة على زواجها بعاصم، كما أنها تلجأ إلى الخطاب الديني عندما تريد التهرب من الإجابة، مع الحرص على ألاّ تبدو كداعية.

## رواية بسمة لزواجها بعاصم

كانت بسمة تعرف زوجها شكلاً عندما كانا يدرسان في الجامعة وتقول:

أخذنا مادة عربي [لغة عربية] مع بعض. أنا ما كنتش [لم أكن] منتبهة عليه... إحنا البنات بناخذ [نأخذ] راحتنا مش إنه إحنا متقوقعات أو منعزلات، لأ [لا]... عاصم لاحظ إنه أنا موجودة لمّا يحكي الأستاذ اسمي. مش مسترجي [لا يجرؤ] يطلع وراي [يتتبعني]. كان الشباب ماخذين [لديهم] فكرة إنه إحنا بنخوف، أي الشرعيات [اللواتي يلبسن لباساً إسلامياً شرعياً] أو الشيخات، فطول الفصل الدراسي لا هو حكى معاي ولا أنا حكيت معاه... بس كشكل وكاسم بعرفني وبعرفه... الأساتذة بحبوه ومميز... كل شاب مميز وبناقش وبقنع، أكيد الجنس اللطيف بنجذبوا له حتى لو ما انجذبت له راح تسمعي له. محكيناش مع بعض [لم يكلم أحدنا الآخر]... مرت الأربع سنين وتخرجنا واشتغلت وهو اشتغل... البنت لمّا بتكون مش متزوجة لسه ممكن تتأخر مع صاحباتها، وأنا من النوع اللي بحب أروح [أذهب] على مكتبة البيرة، جوها كثير حلو بحكم إنه أنا معلمة اجتماعيات. ومعلم الاجتماعيات كثير مظلوم بمواد كثيرة وامتحانات كثيرة... أهلي مركنين عليّ [يثقون بي]، زي دايماً بقول لهم وين بروح... بعد ما نخلص بنروح شمة هوا أنا ومعلمة ثانية، أحياناً كنت أروح لحالي وأحياناً مع صاحبتي... لمّا أجا عاصم وأنا قاعدة واياها [مع صديقتها] حسيت إنه فيه إشي غريب راح يصير... شعرت إنه... إنه فيه ترتيب راح يصير، كنت بصلّح وشفت هذا الشاب راح عند التلفون ومش سامعة إيش بحكي للحدا الثاني. شاعرة إنه راح ييجي حدا [أن يأتي أحد]. فيش يمكن عشر دقايق (دقائق) أجا عاصم وقعد قبالي [جلس مقابلي] فتح الجريدة وصار يتطلع... فشعرت إنه فيه إشي مش طبيعي. صاحبتي شعرت إنه بدّي [أرغب في أن] آخذ راحتي، فانسحبت. كملت تصليح. ما حكاش معي ولا حكيت معاه. قعد ممكن عشر دقايق [دقائق] وسحب حاله وطلع. بعد تقريباً سنتين... صار الموضوع... لمّا أجا عاصم هو وصاحبه قعدوا الرجال لحالهم، طبعاً أنا كنت لابسة الشرعي لأنه هيك كبداية كشاب فيش بينك وبينه إشي إنه يشوفك هيك [أي من غير اللباس الشرعي] حرام في الإسلام... قعدنا ثلاث ساعات ونصف نحكي... أخذنا كثير في الكلام وكان فيه ارتياح. اتفقنا على الموعد وصارت الخطبة ثلاث أشهر وصار بعدين الزواج.



## عن دوافع موافقة الأب على زواج ابنته (بسمة) بـ «غزاوي»

هو صح من غزة، بس على أساس إنه مش كان ماخذ [تقصد والدها] فكرة إنه أهل غزة سيئين. لأ [لا] على فكرة المجتمع عنا ماخذ [لديه] فكرة سيئة، معظم الناس بقولوا إنه كيف تعطي غزازوة [أي يزوج ابنته بأحد أبناء غزة]؟... مش مشكلة لأنه مكان الاستقرار هون [أي في منطقة رام الله] ولأنه عاصم بده [يريد] يستقر هون [في رام الله] وحياتنا راح تبقى هون... أهم إشي إنه السكن في رام الله مش في غزة. كمان كان بُدرس ماجستير ومدير في الوزارة... هو فهمان وعنده دين... كل أصحابه الشباب والشيوخ ووجهاء البلد بعرفوه [يعرفونه]، يعني، هو مش من رام الله بس معروف أكثر من أهل رام الله.

وكان عاصم – في مقابلة سابقة مع فريق البحث – ذكر أن سبب موافقة والد بسمة على زواجها به يعود إلى تقدمها في العمر (وهذا دقيق وفق الاعتبارات المحلية)، إذ كانت بلغت حينئذ سن ٢٧ عاماً. واعتبرت بسمة، من جانبها، أن كلام زوجها هذا لا يخرج عن المزاح، لكنها لم تنكر أن فيه شيئاً من الصحة، لأن فرص الزواج تخف مع تقدم الفتاة في العمر، موضحة «بس مش معناه إنه تُعطى حيا الله [إلى أي كان].» وهي تعتبر أن هذا كان أحد أسباب المشكلات التي وقعت بينها وبين أقاربها الذين لم يفهموا كيف يتقدم شاب متعلم لخطبة فتاة بعمرها فقالت: «من ضمن المشاكل إنه والله بسمة في هالسن [في هذا العمر]، أجاها واحد كويس [شخص جيد] هيك... كما يقول مجتمع النساء كنوع من الغيرة.»

ترى بسمة أن السمة الأهم في الشاب أن يكون متعلماً، وأن يكون قبل ذلك متديناً؛ وعاصم يجمع بين التعليم والتدين. وترى فيه عدة مواصفات جيدة، فهو «عاش في غربة من ٩٢ – ٩٧، انسجن واشتغل وتعب، عنده إرادة، وعنده طموح.» والصلاة هي أهم سمة في التدين في رأيها، لأن الزوج يجب أن يكون ملتزماً الصلاة لأنه كما تقول: «اللي بقطع في صلاته بكون فيه تقلّب في إيمانه»، وعليه أن يقرأ القرآن؛ وهذان الأمران يقوم بهما زوجها.

### علاقة قوية بوالديها

تصف بسمة علاقتها بأمها بالقوية جداً، فأمها هي ملجأها عندما ترغب في الحديث عن مشكلاتها، إذ تقول: «بشعر [أشعر] إنه مرات لو بدي [أرغب في] أحكي إشي زي طفلة بين إيديها ببكي، بشكيلها [أشكي لها]، بتحبنا كثير... بس أكثر إشي بحكولها المشاكل خواتي، أنا بحكيلها، بس هم أكثر.»

يتبيّن من حديث بسمة أن والدها هو صاحب القرار. وهي تكثر من الحديث عن ثقة أبيها بها وسماحه لها، قبل زواجها، بالخروج من البيت، والاستماع إلى رأيها في حالة تقدّم أحد الشبان لخطبتها، إذ تقول: «علاقتي مع أبوي علاقة قوية. في ثقة. أيام الجامعة كنا نتأخر، وأيام الانتخابات كنا نروح رحلات وشمات هوا ونتأخر في المكتبة، فيثق فيّ... على مستوى زواج بيصير [يجرى] نقاش حاد حتى لو كان نقاش حاد مش مشكلة المهم إنه في النهاية يسمعني وأسمعه.»

### شبكة قرابة ممتدة جغرافياً

تذكر بسمة أن أعمامها ووالدها عاشوا في مخيم الأمعري، أمّا هي وأولاد أعمامها فولدوا في مدن الضفة الغربية ونشأوا فيها. ولديها عدد غير قليل من الأعمام والعمات. سكنت أسرتها في مخيم الأمعري حتى أوائل الثمانينيات، ثم خرج جدها وأعمامها من المخيم، إذ تقول: «الله أعطاهم، سِيدي وعمامي وبنوا عمارتين واستقروا وزاد عدد المحلات أكثر.»

يقطن جميع أعمامها في رام الله، وهم متزوجون، ويعملون كلهم في تجارة... (تسمي المهنة). وتملك عائلتها تسعة محلات في رام الله، اثنان منها لوالدها. وعن أولاد أعمامها تقول: «الشباب مش شرط إنهم يتعلموا مهنة... الولاد بحبوا يكملوا تعليمهم في الجامعات وممكن في نفس الوقت يساعدوا في المحل... فيه إلي [لي] ابن عم درس صناعة وبشتغل في مجال الكهربائيات، وهو فاتح محل في رام الله، ففي تنوع بس الغالبية العظمى في المهنة... [تسمي المهنة].»

تصف بسمة علاقتها بأخواتها وأخيها كالتالي: «علاقتي مع أخوي علاقة كثير حنونة، بس [لكن] لمّا تزوج، صار مشغول مع ولاده ومرته [أولاده وزوجته] وبيته... خواتي بشوفهم [أراهن] بس مش زي زمان [لكن ليس كما في السابق]. هلأ [في الوقت الحالي] مرة في الأسبوع بشوف أهلي.» وتلتقي بسمة أخواتها في بيت العائلة كل يوم خميس، وتقول أنها تحب هذه اللقاء وتسر بصحبتهن. وتضيف أنه من الأسهل أن تجتمع هي وأخواتها عند أمها لأنها موظفة ولا تستطيع زيارتهن في بيوتهن بسبب انشغالها. قبل زواجها، كانت تخصص جزءاً من راتبها لشراء الهدايا والألعاب لأولاد أختها، وتتابع أنها تحب أولاد أخيها، إلاّ إنها تفضل أولاد أخواتها، وكذلك تفضل كونها خالة على كونها عمة.

لدى بسمة خمسة أخوال وخالة من الأم نفسها، ويعيش اثنان من أخوالها في الأردن، بالإضافة إلى خال وخالتين، هم أخوة غير أشقاء لأمها. تزوج جدها مرتين، وتعيش خالتاها وخالها في الأردن، وهم لا يأتون للزيارة. إحدى خالاتها فقط تأتي



للزيارة، لأن ابنتها متزوجة في إحدى مدن الضفة الغربية. لم تسافر بسمة إلى عمّان، ولذلك هي لا تعرف أقاربها هناك. أمّا أخوالها الآخرون، فيسكنون في منطقة القدس، لكن لم ترهم منذ أشهر، ومع ذلك تؤكد وجود «صلة رحم قوية» بأختهم، أي والدتها، لكن أشغالهم تحول دون زيارتهم المنتظمة: «فيه إلي خال شوفير (سائق) باص عند اليهود، مرات في نفس يوم العيد بشتغل وعنده مسؤوليات وأطفال، ما شاء الله يعني فوق الثمانية، وخالي الثاني نفس الشيء. هي بس [فقط] مجرد ظروف الحياة اللي بتمنعهم، بس العلاقة كثير قوية.»

لبسمة ثلاث عمات، تعيش اثنتان منهن في منطقة رام الله، والثالثة متزوجة بقريبها وتسكن في غزة. أمّا زوج الأولى فهو من إحدى قرى رام الله، وتسكن منذ فترة قريبة في بلدة بيتونيا، وزوجها إمام مسجد ومدرس تربية إسلامية. وعمتها الثانية متزوجة أيضاً بقريبها، وتسكن في بيتونيا ويعمل زوجها حداداً. وبالنسبة إلى عمتها التي تعيش في غزة، فتخبر بسمة أنها هناك لأن قسماً من العائلة هاجر إلى غزة عند النكبة.

وعن علاقة والدها بأعمامها (أخوته) تقول:

> علمهم المهنة، كثير تعب عليهم، ساعدهم من جيبته [من أمواله] مش [ليس] كدين، كمساعدة لزواجهم. كان ممكن يكون وضعه أفضل. بتذكر مرة صح إلنا، بس للأسف ما زبطش [لم يصبح حقيقة]، فيلا بتجنن [شديدة الروعة]، يعني مرتبة كثير كثير بس أمي ما قبلت. أمي بتحب يكون في ناس حواليها، سلفاتها، بتخاف تكون منزوية لوحدها، فكان فيه إمكانية لكثير أشياء بس توزعت الفلوس على العمام... لكن في علاقة كثير قوية، في الأعياد، في رمضان، في الأفراح فيه بكون زيارات، زمان كانت العلاقة أقوى.

وعلى الرغم من هذا التوصيف فإن علاقة بسمة بأعمامها تبدو على غير ما يرام، إذ ذكرت أنها تعاني مشكلات مع أربعة من أُسر أعمامها، وهي مشكلات تتعلق بها شخصياً، وبزواجها بعاصم. وتضيف أنها تجد صعوبة في مسامحتهم، غير أن الوضع تغير بعد زواجها، لكنها أحجمت عن التوضيح. أمّا عن تقاليد العائلة في الأعياد (وتحديداً عيد الفطر)، فتقول بسمة:

> في العيد بيجوا الأهل هون [يأتون إلى هنا]، ثاني يوم بروح أنا وخواتي، خواتي المتزوجات كل واحدة في بيتها، بيجي [يأتي] الأب والأخ والعمام [والأعمام]، ثاني يوم إحنا بنتجمع، غذانا عند أهلي. بيجوا مرات [أحياناً] خوالي من القدس. فترة طويلة ما شفتهم عشان الحواجز قعدوا [تعني قوات الاحتلال] فترة كثير مشددين لدرجة إنه جزء منهم ما أجوا على عرس أختي بفتقد كثير لخوالي...

تعلن بسمة أن عائلتها لم تزرها خلال العامين الماضيين، حتى في الأعياد، بسبب الخلاف مع زوجها، وقد صرح هو بذلك في اللقاء الثاني معه.

### تصلي في مسجد خارج أم الشرايط

اعتادت بسمة أداء الصلاة في مسجد جمال عبد الناصر (في وسط مدينة رام الله)، لكن ابتداء من سنة ٢٠٠٣، أخذت تؤدي صلاتها في مسجد الخلفاء الراشدين في سطح مرحبا (على الطريق الرئيسي الذي يربط بين رام الله والقدس). وهي لا تصلي في مسجد أم الشرايط، ولم تفصح عن سبب ذلك؛ لكن يبدو أنها لا تريد تأسيس هوية محلية مرتبطة بأم الشرايط. وتبرر الذهاب إلى مسجد سطح مرحبا لأنه يوفر، كما تقول: «جو كثير حلو والشيخ بيعطيك موعظة صغيرة خفيفة، هيك بذكرك في أشياء في الدين، وفي السياسة، وفي الحياة...» وتعتبر أن أهم شيء في شهر رمضان هو ليلة القدر، إذ كانت تذهب قبل زواجها مع بنات أعمامها وأخواتها والصديقات كل عام إلى أحد المساجد (لم يكن بينها مسجد في أم الشرايط)، مرة في رام الله التحتا، ومرة في مسجد الخلفاء الراشدين، وأُخرى في مسجد جمال عبد الناصر.

### لزيارة المسجد وظائف أُخرى غير التعبد

> أنا وصديقاتي بنحجز في مطعم وناكل بره [في المطعم] بعدها بننزل على المسجد بنصلي التراويح وبعدها بنروح شمة هوا كمان... بتروحي بتصلي بكون معك مجموعة من الصاحبات بكون ستات كبار جارتك كذا بنعمل جَمعة [تجمع] في الصلاة بره (أيضاً) في العيد. والمسجد مثله مثل المدرسة والوزارة والجامعة والجيران، فهو مكان لانتقاء الزوجة، وصديقتي تزوجت بهذه الطريقة، حيث رأتها والدة زوجها، وأعجبتها فسألت عنها وخطبتها لابنها... ستات [نساء] كبار بحبوا يروحوا يصلوا، خلص على طول واحدة بتشوفيها حلوة مميزة أمورة [لطيفة] وبنفس الوقت بدك تجوزي ابنك بتسألي.

وتواصل قائلة:

> في كل مسجد بكون فيه لجنة سواء للشباب أو للشيخات أو للشيوخ؛ بتكون مثلاً لجنة ثقافية... بنات مسؤولات، بنات الجامعات، يعملوا ندوات ومحاضرات لبنات المدارس مثلاً... في شهر رمضان فيه برنامج كثير حلو. صاحبتي معلمة عربي امبارح [أمس] أخذت صف ثامن على المسجد وقسم على مكتبة البيرة كان فيه محاضرة مش متذكرة إيش [موضوع] عنوانها بعملها بسام جرار [محاضر إسلامي]... في نشاطات ثقافية، واجتماعية ومساعدة أسرى وأسر شهداء، وحفلات



نجاح التوجيهي مثلاً.(٥)

يعلق الزوج (عاصم) أن لزيارة المسجد بعداً اجتماعياً، وأنه يمكن تصنيف الشابات والشباب ضمن فئتين: تجد الأولى إمكان الترفيه عن نفسها في الأماكن العامة كالمنتزهات مثلاً، وهذه الفئة غير الملتزمة دينياً ترفّه عن نفسها بـ «الكزدرة» [المشي للترويح عن النفس] في شوارع رام الله أو في «الروف» أو المنتزه. أمّا الفئة الثانية والملتزمة دينياً فتجد في المسجد ملجأً لها. وهو يعتبر أن للمسجد بعداً دينياً (للصلاة، إضافة إلى البعد الاجتماعي كونه ملتقى الشباب، وهذا هو السبب في اختيار مسجد معين من دون آخر، وقد يكون أحياناً مسجداً أبعد من مساجد أُخرى). ويضيف عاصم أنه يوجد في المسجد طاولة تنس، وطاولة بلياردو، ويوجد في ساحته، كمسجد العين، أرض مزروعة نجيلاً أخضر ومكان للجلوس، كما تنظم مباريات بين المساجد. فالشاب الملتزم – في رأي عاصم – يجد نفسه دينياً واجتماعياً في المسجد فيقول: «ليش [لماذا] مثلاً التركيز على الجانب الرياضي؟ لسببين، إنه أنا بستهلك طاقة الشباب، في الوقت نفسه فيش فيه مساس للفكر.» ويرى أن للمسجد دوراً تربوياً دينياً وثقافياً واجتماعياً وترفيهياً، وأنه يشكل ملتقى الشباب ذوي الفكر المتقارب. ومع ذلك فهو يلاحظ تيارين في المسجد: «تيار ليبرالي وتيار متشدد يتقوقع على ذاته بشكل مش طبيعي، بكون منعزل عن المحيط اللي هو فيه... يعني مش مشكلة كثير إنه أنا مثلاً باجي بصلي [أقوم بالصلاة] بعدين بعرفش [بعد ذلك لا أعرف أن] أنام إلاّ وأنا بسمع أم كلثوم أو ممكن أحب بنت، يعني بعطي الدين حقه والدنيا حقها.»

توضح بسمة أن تعليق زوجها ينطبق أيضاً على لقاءات النساء في المساجد؛ فهناك نشاطات ترفيهية رياضية وتنظيم مباريات، ودورات كاراتيه ينظمها الشباب المسؤولون في مجلس الطلبة. كما ينظم المسجد رحلات وصندوق الفطرة في رمضان ومحاضرات. وهي تقول أنها تهوى الرياضة وترى فيها تفريغاً للطاقة وترفيهاً وجذباً للشباب.

تعتقد بسمة أن توجّه النساء نحو المسجد تنامى في الفترة الأخيرة كونه يوفر فرصاً لمن يرغبن في متابعة تعليمهن. وتضيف: «وحتى التي لم تتمكن من إكمال تعليمها تأتي

---

(٥) دور المسجد يختلف هنا، على الرغم من بعض التقاطعات التي تخص جانب التثقيف الديني، عن الدور الذي يضطلع به المسجد في مصر (القاهرة) في سياق نهوض الحركة الإسلامية كمكان تلتقي النساء فيه بانتظام داعية نسائية تلقي دروساً دينية عن تنمية الشخصية التقية والفاضلة لدى المرأة. انظر:

Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

لتتثقف... المحاضرات في الأساس تربوية هناك برنامج كامل خلال شهر رمضان لطلاب وطالبات المدارس.» وتتابع أنها توقفت في الفترة الأخيرة عن الذهاب إلى المسجد من دون أن توضح أسباب ذلك.

## ثانياً: شيء من حديث الزوج

في المقابلة الأولى التي أجريت مع الزوجين (٢١/ ١٠/ ٢٠٠٤)، والتي كان المتحدث الرئيسي فيها عاصم، ذكر أنه موظف (برتبة مدير) في إحدى وزارات السلطة الوطنية الفلسطينية، وأنه جاء من غزة إلى رام الله لمتابعة دراسته الجامعية (في جامعة بير زيت) سنة ١٩٩٠. واعتقل عدة مرات خلال فترة دراسته، وتخرج سنة ١٩٩٧. تسكن عائلته غزة، ولا تبادل زيارات بينه وبين أفرادها منذ سنة ١٩٩٤. يعود أصل عائلته إلى المجدل، وكانت هاجرت إلى غزة سنة ١٩٤٨، وسكنت في مخيم خان يونس. وكانت أسرة الوالد وأسرة الوالدة متجاورتين في المخيم. له أحد عشر أخاً وأختاً، وترتيبه السابع بينهم. وقد أبدى عدم ارتياحه من هذا العدد الكبير من الأخوة والأخوات. لم يرغب عاصم في العودة إلى غزة بعد تخرجه لأسباب تتعلق بفرص العمل الأوفر في رام الله، فيقول: «الوضع المادي والاجتماعي في غزة سيئ جداً.» وهكذا توظّف في السلطة ضمن ملاك مشروع ممول من الاتحاد الأوروبي، الأمر الذي وفر له راتباً أعلى من رواتب زملائه في الوزارة.

### انتشار واسع لأقارب الزوج: من غزة إلى السعودية إلى تركيا

تتوزع عائلة عاصم على أمكنة متعددة، كما هو حال العديد من فلسطينيي الضفة الغربية وقطاع غزة. لديه أخت تعيش في السعودية حيث كان يعمل زوجها الأول قبل وفاته (وهو ابن خالتها)، وبقيت هناك إذ تزوجت شقيق زوجها المتوفى «من أجل الأولاد والجنسية السعودية» كما قال. وقد درست أخواته جميعهن حتى أكملْنَ التوجيهي ليتزوجن بعد ذلك مباشرة، باستثناء الأخت الصغرى التي تمكنت من إنهاء تعليمها الجامعي، وعملت فترة قبل أن تتزوج بشاب أحبته من بير زيت. ويصرح أنها الأقرب إليه، وهو الذي دعم خيارها في متابعة تعليمها على الرغم من معارضة أخوته الشديدة. ولعاصم أخ (هو الأصغر) يعدّ رسالة دكتوراه في تركيا، وقد ساهم مع أخوته الآخرين في نفقات تعليمه وذلك قبل حصوله على منحة دراسية. هناك أخ درس في مصر وآخر في ليبيا، وأخوته جميعهم، باستثناء الأصغر، متزوجون بنساء أصلهن من المجدل، باستثناء واحد تزوج فتاة هاجرت عائلتها من قرية قريبة من الرملة، ولذا يسمونه الفلاح (باعتبار أن المجدل مدينة). وانتقل الجميع من المخيم للسكن في مدينة غزة، باستثناء والدته التي رفضت مغادرة المخيم.



### عاصم ينسب سكنه إلى سطح مرحبا لا إلى أم الشرايط

يقول عاصم: «أنا بحكي [عندما يتكلم مع الغير] إني أقرب [كمكان سكن] لسطح مرحبا [من أم الشرايط]، جنب وزارة التربية والتعليم العالي في طرف أم الشرايط... لأنهم بعتبروا [يعتبرون] أم الشرايط لمم [من دون أي حسب ونسب] وفيه [ويوجد] عنصرية عند البيراوية [أهالي البيرة] وأهالي رام الله من جهة، وأم الشرايط من جهة أُخرى. بحاول أنسب حالي لسطح مرحبا بدل من إني ساكن في أم الشرايط.»

يعتبر عاصم أن الحي الذي يسكن فيه (داخل أم الشرايط) يتميز من أحياء أُخرى في الموقع من ناحية اجتماعية (نوعية السكان)، ومن حيث «النظافة والترتيب ووجود خط للسيارات.» لذا عندما يسأله أحد عن مكان سكنه يقول إنه يسكن في طرف أم الشرايط، ويوضح: «هذه العمارة [التي يسكن فيها] معروفة أنها نظيفة، والناس فيها منقيين تنقاية [جرى اختيارهم بعناية]، أغلبهم من الشمال، وأهل الشمال عشريين أكثر من أهل رام الله.» ويضيف لفريق البحث: «كنت حابب [أحب أن] أسكن في الإرسال، بس ما قدرتش [لم أتمكن] عشان المصاري [الدخل].» وهو يقر أن مستوى دخله فرض عليه السكن في أم الشرايط.

### الإحساس بنظرة دونية تجاه أهالي غزة

يسيطر على عاصم شعور شائع بالتمييز «الإثني» في منطقة رام الله «بين اللفتاوية واللداودة وعنصرية بين المسيحيين والمسلمين والبيراوية والرامالوية والقيسية..» ويشعر بأن أهل رام الله يعتبرون أن «الغزاوي مواطن من الدرجة الثانية»، في الوقت الذي يعتبر نفسه «كغزاوي أرقى من الناحية الأخلاقية والسلوكية والالتزامية والأكاديمية والمهنية، وبيطور ويبني هذا المجتمع...» ويضيف:

> الغريب أن الغزاوي دايماً تحت المجهر في رام الله... الغزاوية هم كبش الفدا في رام الله... أنا غير قادر أحكي أنا من وين، بركّز [أركز على] إني لاجئ من مخيم خان يونس.. وفي غزة المشكلة قائمة بين أهل غزة الأصليين واللاجئين اللي بقولوا عنهم أهل غزة الأصليين إنهم خربوا الدنيا...

### للجامعة والسجن التأثير الأكبر

يقول عاصم إن الجامعة والسجن (حيث أمضى فترة ١٩٩٤ - ١٩٩٥ في سجن النقب وكان ما زال طالباً في جامعة بير زيت) تركا أثراً كبيراً في «كيفية رؤيته للأمور وتعامله معها.» وهو يرى أن تجربة هاتين المؤسستين هي ما يميزه من إخوته، حتى إن التأثير

طال ليشمل لهجته. ويتابع قائلاً: «سجني ودراستي [الجامعية] دفعاني باتجاه أن أتأقلم مع رام الله.» كما يعتبر أن الحظ أو المصادفة وراء توظيفه في إحدى وزارات السلطة على الرغم من أنه «لم يكن ولا مرة ‹فتح›، والسلطة هي ‹فتح›.» ويتيح له عمله أن يخدم قضايا الأسرى. ويشير عاصم إلى أن السلطة اعتقلته في سنة ١٩٩٦، وهذا دليل على عدم ولائه لها، لكن تغييراً طرأ على تفكيره منذ خروجه من سجن السلطة ومباشرة عمله في الوزارة، إذ إنه تمكن من «تحييد» نفسه.

### عاصم يتزوج من رام الله

يعتبر عاصم أن وجوده بعيداً عن عائلته في غزة ساعده في تأخير زواجه وجنّبه زواجاً «تقليدياً». فهو كان «يحوش [يوفر]» من أجل الزواج حينما كان يدرس للماجستير في جامعة القدس. وكان صديقه اقترح عليه الاقتران ببسمة، التي كان يعرفها في الجامعة بـ«الشكل»، وأنه ذهب لإلقاء نظرة عليها وهي تطالع في مكتبة رام الله. أمّا مراسيم زواجه فكانت تقليدية، إذ طلب من أحد الوجهاء أن يرافقه لخطبة بسمة، ونجح في إقناع والدها. ويؤكد عاصم أنه اهتم بالزواج بها لأن «أهلها لهم وضع في البلد»، وأنه رفض الزواج من خارج رام الله، على الرغم من الفرص التي أتيحت لذلك، لأنه كان يرغب في الزواج بامرأة من رام الله. ويقول إنه كان على علم بأن بسمة كانت من نشطاء «الكتلة الإسلامية» (تابعة لحركة «حماس») في الجامعة، لكنه يؤكد أنه نجح في «تحييدها» وفي «بلورة شخصية جديدة» لها.

### دوافع موافقة والد بسمة على زواج عاصم بابنته

تقول بسمة إنه بعد تخرجها من الجامعة تقدم عدد من الشباب لخطبتها، وإن معظمهم كان من عمرها، الأمر الذي تسبب بمشكلة عند أمهات الخاطبين، بالإضافة إلى المهر العالي الذي طلبه والدها. وتتابع أنها راضية «بنصيبها» في الزواج، وأن المشكلات التي تواجهها هي وعاصم مشكلات عادية لا تختلف عن المشكلات التي تنشأ بين أي زوجين، وأن سبب معظمها يعود إلى كون عاصم اعتاد العيش وحيداً.

لاحظ الباحثون الميدانيون أن الزوج كان يقاطع زوجته خلال اللقاء الأول، وأنه لم يتح لها فرصة تفسير لماذا وافق والدها على تزويجها بـ«غزاوي». أمّا هو فقد فسر ذلك بأنه يعود إلى «تخلف المجتمع» الذي يعتبر الفتاة في عمر بسمة «عانساً»، مضيفاً إلى ذلك ترجيحه أن والد زوجته اعتقد أنه سيكون قادراً على تسييره كما يريد بسبب بعده (أي بعد عاصم) عن أهله. ولم ينسَ أن يضيف إلى أسباب موافقة والد بسمة على زواجه بها تعليمه العالي وسمعته الجيدة وعلاقاته ببعض الرموز القيادية الفتحاوية. وهنا غمز عاصم من قناة



والد زوجته ملمحاً إلى دوافعه الانتهازية.

### عاصم يعتبر زواجه معبراً للاندماج في الطبقة الوسطى في رام الله

في المقابلة الثالثة التي تمت مع عاصم من دون حضور الزوجة[٦] أراد أن يتحدث عن انتمائه إلى مجتمع رام الله ككل قبل أن يتحدث عن علاقته بأم الشرايط. وكان من الواضح اهتمامه بالحديث عن الانتماء إلى رام الله أكثر من صلته بأم الشرايط، إذ يقول:

> أنا أجيت [جئت] من غزة على رام الله من أجل الدراسة. درست وتخرجت. لاحقاً قررت الاستقرار في رام الله... كنت بنظر لمجتمع رام الله كمجتمع غزة، وإنو إحنا [نحن] كلنا مجتمع فلسطيني بنعاني [نعاني] من الاحتلال وما إلى ذلك. لاحقاً لمّا اندعكت في الحياة واتخذت قراراً بالزواج من هذا المجتمع خف انتمائي... بمعنى لغاية سنة ٢٠٠١ كنت أنظر إنه فيه إشي [شيء] اسمه مجتمع رام الله ومجتمع غزة وإن كان لا بد من تفضيل فأنا بفضل مجتمع رام الله على اعتبار إنه فيه حرية أكثر، وفيه فردانية أكثر، وفيه استقلالية أكثر... قبل الزواج لم أكن أستوعب انغلاق غزة ومجتمع غزة وثقافة غزة.

يعتبر عاصم مجتمع رام الله مجتمعاً تهيمن عليه الطبقة الوسطى التي يعرّفها بطبقة الموظفين ويعتبر نفسه واحداً منها. كذلك يعتقد، وهو اعتقاد شائع، أنه كلما اتسعت الطبقة الوسطى انعكس ذلك إيجاباً على الثقافة والمجتمع. وهو، كما يقول، لا ينظر إلى الناحية المادية (يقصد الدخل) عند الحديث عن الطبقة الوسطى، وإنما إلى «مفهوم ثقافي واجتماعي». ويؤكد أن رغبته في الاندماج في مجتمع رام الله كانت وراء قراره بالزواج بفتاة منها لأن هذا سيحقق له الاندماج المنشود، ويقول:

> لمّا بلشت [بدأت] أفكر في موضوع الزواج والاستقرار كنت أحط [أضع] شروط بيني وبين نفسي في الفتاة اللي بدي إياها [التي أريد الزواج بها]... من ضمن النقاط كنت أحكي بدي فتاة من رام الله، وبديش [لا أريد] فتاة من القدس وبديش فتاة من الخليل. والسبب إنه أنا عايش هون بمفردي في مجتمع جمعاني لا يستوعب

(٦) على الأغلب، يعود سبب غياب زوجة عاصم عن اللقاء إلى وجود رجل ضمن فريق البحث المشكل من امرأتين ورجل (كاتب البحث). تأخر البدء بالمقابلة بسبب زيارة مفاجئة من صديق لعاصم... وهو زميله في العمل كان تعرّف إليه من خلال علاقات العمل منذ أربعة أعوام. يعمل الصديق في رام الله بينما تسكن عائلته في عمّان، وهو لا يحمل بطاقة هوية سلطة فلسطينية، ولذا لا يستطيع زيارة أهله في عمّان، وهم لا يستطيعون زيارته هنا. وقد تزوج واستقر برام الله. تمت المقابلة الثالثة في ٦/١١/٢٠٠٤ في شقة عاصم في أم الشرايط.

> الفردانية... بمعنى آخر المجتمع هان وإن كان عاصم محافظ على أخلاقه ومحافظ على انتمائه الوطني وعنده ماضي نضالي ومعاه شهادة ماجستير ومدير في وزارة، بس [لكن] سرعان ما تُسأل من وين إنت، من وين إنت إلها معنى... بمعنى آخر من هي عشيرتك ومين [مَنْ] هي قبيلتك.

هناك اعتبارات أُخرى اعتمدها لدى اختياره زوجته، منها رغبته في أن يكون لأولاده وزوجته عائلة وأقارب يدعمونهم. ولم يكن يرغب في الزواج من قرى رام الله لأنه لا يريد الخروج من مناطق (أ) كي لا يتعرض للاعتقال، بسبب تاريخه السياسي، وكي لا يتم ترحيله إلى غزة بسبب هويته (من يحمل هوية مصدرها غزة لا يستطيع الإقامة بالضفة الغربية من دون إذن من سلطات الاحتلال).

### اختلال في موازين القوى العائلية

لكن الزواج الذي أراده عاصم سبيلاً للاندماج في مجتمع رام الله، كان سبباً رئيسياً، كما يقول، في إضعاف انتمائه إلى رام الله. ويؤكد أنه اكتشف بعد زواجه أن «عائلته هي عائلته» (يقصد تلك الموجودة في غزة)، وأن الجماعة الأُخرى – أي أهل زوجته – لم تستوعبه إلى درجة السماح له بالاندماج في مجتمعها. ومرة أُخرى، يكشف عن الإحساس بفقدانه الوزن العائلي في رام الله، الأمر الذي يرجح وزن (تأثير) عائلة زوجته.

> ولا بأي شكل من الأشكال بستوعب إني أصير.... [ابن عائلة زوجته]، لأ. زوجتي تصير من عائلتي... أبوها قال لي لمّا تقدمت بطلب الزواج من بسمة مين بده ييجي يطلب إيدها. حكيت له أنا إلي علاقات اجتماعية واسعة جداً، وأجوا [جاؤوا] وزراء من ضمن اللي طلبوا إيدها... صاحبي ووكلاء وزارة... كنت أحكيله [لوالد زوجته] إنه أنا بدي أشعرك إنه بدكاش تزوج بنتك بسمة بدك تزوج ابنك عاصم [أن ما تقوم به هو تزويج ابنك لا تزويج ابنتك].

يختزل عاصم رام الله بإطار عائلة زوجته، مدعياً أنه يشعر بأن له «خمسة عشر حماً»، ويرى أن عائلة زوجته حاولت فرض سلطتها عليه لأنه وحده في رام الله من دون شبكة علاقات عائلية. ويعتقد أنه لو كانت عائلته في رام الله لمّا تدخل أهل زوجته في حياته بهذه الصورة وبهذا الشكل، لذا قرر قطع علاقته بهم. ويؤكد عاصم قراره برفض اللجوء إلى تنظيم «فتح»، لأنه يعتقد أنه سيكون في المحصلة لغير مصلحته، كما يرفض اللجوء إلى «زعران»، لذلك لم يبق أمامه، كما يقول، سوى قطع العلاقة بعائلة زوجته.

ترك افتقاد عاصم علاقات عائلية وعلاقات قربى، ولا سيما في المناسبات الدينية



والاجتماعية، أثره في شعوره بعدم الانتماء إلى رام الله، وجعله يفكر في العودة إلى غزة. وعلى الرغم من أن له عدداً من الأصدقاء الحميمين في المدينة، فإن مشكلته مع عائلة زوجته تركت بصماتها على علاقاته الأُخرى، فيقول:

> في الغرب مثلاً لمّا بصير مشكلة بيني وبين زوجتي، زوجتي بتمسك السماعة وبتحكي مع الشرطة تعالوا في مشكلة. هلأ هون [هنا] لأ. هون المجتمع بذبحك. صار مشكلة بين عاصم ونسايبه، نسيبه بدوّر [يبحث عن] مين كبيره [أي لعاصم] اللي بدي أشكيله منه ويحل المشكلة معاه؛ كبيره مش موجود... لوين لجأوا؟ لجأوا للشباب صحابي، وضربوا (خربوا) شبكة علاقاتي الاجتماعية بيني وبين صحابي. أنا ما استوعبتش [لا أستوعب أن] ييجي شاب صاحبي يدخل في خصوصيات بيتي، من جيلي وكنت أنا بحكيله [أحكي له] أنا اللي ربيتك في السجن، وكنت مسؤول عنك تنظيمياً في السجن... احتدت المشكلة بيني وبينهم [يقصد بينه وبين أصدقائه]... وترّوا علاقاتي مع ٧٥٪ من أصدقائي.

تملك عائلة زوجته عدة محلات في أماكن متعددة من رام الله، الأمر الذي جعل عاصم يلتقي مصادفة بأحدهم مراراً، الأمر الذي كان يضعه، كما يروي، في موقف حرج:

> المشكلة إنه بدي [أرغب في] أطلع أرفّه عن نفسي، بدي أكزدر [أتمشى] في البلد... لهم [عائلة زوجته] محلات في أماكن مختلفة فإذا زحت وجهك من هان بتشوف واحد ثاني من هان، محاصر... أنا ما بستوعب إنه أنا بصف على الدور أمام باب البنك العربي [قبيل موعد افتتاحه الصباحي]، وكان هذا قبل رمضان بأربع خمس أيام، أخوها جنبي صافف بحكيليش [لا يقول لي] مرحبا وبحكيلوش [ولا أقول له] مرحبا.

### الزوج: «الوِرثة هي سبب توتر علاقتي مع عائلة زوجتي»

يعتقد عاصم أن سبب مشكلاته مع عائلة زوجته تتعلق بحقوقها في الإرث.

> هم خايفين من الوِرثة. هلأ هي لها أخ واحد، هذا اشي بحكوهوش [لا يقولونه] بشكل واضح بس حكوا بشكل غير مباشر. هلأ عمامها في صراعات بينهم. هم بشتغلوا مع بعض بقعدوا بتحاسبوا مع بعض بتكتشف إنه بالنص [بنصف] شيكل بتحاسبوا مع بعض... أبوها غني... عمامها بنظروا بنوع من الخوف إنه هذا [عن نفسه] داخل بطمع فيهم، [لذا] نجحوا يوتروا العلاقة [علاقته هو] مع أبوها.

كذلك يعتقد أن تدني مستوى تعليم عائلة زوجته أثر في تعاملهم معه، فيقول: «أخوها مثلاً هو طالع من المدرسة من ثاني إعدادي، هلأ ولا مرة بشوف لغة مشتركة... كذلك ما تبقى من العائلة ركز باتجاه التجارة وباتجاه المصاري [النقود] وباتجاه الأملاك.» أمّا زوجته فحالة فريدة في عائلتها وهي، كما يقول، تجد معه لغة مشتركة أكثر مما تجدها مع عائلتها.

### الانتفاضة وبداية تشكل «مجتمع محلي»

يرى عاصم أن «مجتمعاً محلياً» بدأ يتشكل في أم الشرايط خلال الانتفاضة الثانية. وينظر إلى أم الشرايط كمجتمع محلي حديث تكوّن في ظل السلطة الفلسطينية (أي في النصف الثاني من عقد التسعينيات)، إذ بات مكاناً لاستقطاب قادمين من خارج رام الله. ويعلّل عاصم ذلك نتيجة عوامل اقتصادية، تتصل بتدني إيجارات السكن في هذا الحي قياساً برام الله والبيرة وضواحيهما الأُخرى. كما أن الحياة فيه تتسم بالبساطة، إذ يقول:

> أنا لمّا جيت [جئت] من غزة ما ليش [ليس لديّ] أملاك هون [في هذا المكان]، كان [أمامي] واحدة من اثنتين؛ إذا بدي [رغبت في] ألجأ للأمعري، وهو مجتمع بسيط. [لكن] أنا مش هارب من مخيم عشان آجي على مخيم، وإذا بدي أروح على المصيون كمجتمع أنا غير قادر على امتلاك شيء هناك أو السكن هناك... في أم الشرايط الإيجار أرخص والمحلات أرخص.

### سكان أم الشرايط من الطبقة «الوسطى»، مع تباين بين الوسط والأطراف

على الرغم من ذلك فإن عاصم يصنف، وهو في هذا دقيق إلى حد كبير، سكان أم الشرايط أنهم من الطبقة الوسطى. وتقطن هذه الشريحة في أطراف الحي بالقرب من حي المصيون وبالقرب من حي سطح مرحبا. أمّا سكان وسط أم الشرايط فهم من الطبقة الوسطى الدنيا.

> كل ما اقتربت باتجاه الأمعري ومن وسط أم الشرايط هذا [أي من مناطق الطبقة الوسطى الدنيا] تلمسه من [وضع] الشوارع ومن الإنارة، ومن حاويات القمامة، ومن طبيعة الناس؛ مثلاً أنا بوقف على باب العمارة بلاقيش [لا أجد] ولا حدا [ولا شخص] على باب العمارة. هذا مؤشر هناك [أي وسط أم الشرايط] بتلاقي حاطين [يضعون] أربع خمس كراسي قاعدين ونسوان بطلعوا بجيبوا [يحضرن] شاي وبتعشوا أو إشي زي هيك. هون [حيث يسكن هو على مقربة من سطح مرحبا] فيش [لا توجد] هذه الظاهرة.



### المكان دليل على الوضع الطبقي، لذا «سرقة» اسم المصيون

ينظر عاصم إلى مكان السكن باعتباره مؤشراً إلى الوضع الطبقي للسكان، ومستواهم الثقافي. ويشدد على تباين «المستوى الثقافي» (أي الرصيد أو رأس المال الثقافي) ما بين غزة ورام الله، وما بين المخيم والمدينة، وما بين الجنوب والشمال. ويحدد المستوى الثقافي بمدى توفر استقلالية الفرد وحريته. ويقول إن الناس يسرقون اسم المكان الذي يريدون الانتماء إليه حتى لو لم يكونوا يسكنون فيه فعلاً. وهذه ظاهرة تجدها في غزة، وكذلك في أم الشرايط، كما قال: «اللي [ساكن] جنب المصيون من أم الشرايط بسرق [يسرق] اسم المصيون، واللي ساكن عند صالات بدران قرب الشارع الرئيسي يقول إنه ساكن في المصيون.»

### لا إحساس بالانتماء إلى أم الشرايط، لا علاقات ولا ذاكرة تتصل بالمكان

عاصم لا يشعر بالانتماء إلى أم الشرايط لأنه لا يحس بالانتماء إلى المجتمع الأوسع، أي مجتمع رام الله. وذلك بأن ليس له أي علاقات اجتماعية تذكر في أم الشرايط، ولا أي ذكريات كونه يسكنه منذ ثلاثة أعوام فقط.

وقد بدأ تشكّل «مجتمع محلي» في أم الشرايط مع الاجتياح في ربيع سنة ٢٠٠٢.

> مع الاجتياح أو الإغلاق [منع التجوال والتنقل] اللي حدث في سنة ٢٠٠٢، برز هناك مجموعة من الأشخاص اللي هم من رام الله أصلاً، ولكن سكنوا هون من عشرة أو اثنا عشر سنة، وهم يُعتبروا من القدامى في أم الشرايط اللي بدهم يبرزوا في أم الشرايط، فشكلوا اللجنة الشعبية وكان بدهم أكون أحدهم بس أنا لا أشعر بالانتماء لأم الشرايط. هم حاولوا يوجدوا إشي [شيء] اسمه لجنة شعبية لأم الشرايط.

يُعتبر، وهو أمر أشار إليه أعضاء في اللجنة الشعبية العامة، أن رغبة الصليب الأحمر في توزيع مساعدات على السكان المحتاجين عن طريق اللجنة الشعبية ساهمت في إيجاد دور للأخيرة على صعيد الموقع. وتعزز هذا الدور عبر إنشائها نادياً ثقافياً رياضياً، كما برز خلال فترة غابت فيها السلطة الفلسطينية وأجهزتها الأمنية.

### عن اللجنة الشعبية لأم الشرايط

لا يعتبر عاصم نفسه معنياً بالنادي أو باللجنة الشعبية، مع أنه عضو في اللجنة الثقافية للنادي، إذ يقول:

كذلك يعتقد أن تدني مستوى تعليم عائلة زوجته أثر في تعاملهم معه، فيقول: «أخوها مثلاً هو طالع من المدرسة من ثاني إعدادي، هلأ ولا مرة بشوف لغة مشتركة... كذلك ما تبقى من العائلة ركز باتجاه التجارة وباتجاه المصاري [النقود] وباتجاه الأملاك.» أمّا زوجته فحالة فريدة في عائلتها وهي، كما يقول، تجد معه لغة مشتركة أكثر مما تجدها مع عائلتها.

### الانتفاضة وبداية تشكل «مجتمع محلي»

يرى عاصم أن «مجتمعاً محلياً» بدأ يتشكل في أم الشرايط خلال الانتفاضة الثانية. وينظر إلى أم الشرايط كمجتمع محلي حديث تكوّن في ظل السلطة الفلسطينية (أي في النصف الثاني من عقد التسعينيات)، إذ بات مكاناً لاستقطاب قادمين من خارج رام الله. ويعلّل عاصم ذلك نتيجة عوامل اقتصادية، تتصل بتدني إيجارات السكن في هذا الحي قياساً برام الله والبيرة وضواحيهما الأُخرى. كما أن الحياة فيه تتسم بالبساطة، إذ يقول:

> أنا لمّا جيت [جئت] من غزة ما ليش [ليس لديّ] أملاك هون [في هذا المكان]، كان [أمامي] واحدة من اثنتين؛ إذا بدي [رغبت في] ألجأ للأمعري، وهو مجتمع بسيط. [لكن] أنا مش هارب من مخيم عشان آجي على مخيم، وإذا بدي أروح على المصيون كمجتمع أنا غير قادر على امتلاك شيء هناك أو السكن هناك... في أم الشرايط الإيجار أرخص والمحلات أرخص.

### سكان أم الشرايط من الطبقة «الوسطى»، مع تباين بين الوسط والأطراف

على الرغم من ذلك فإن عاصم يصنف، وهو في هذا دقيق إلى حد كبير، سكان أم الشرايط أنهم من الطبقة الوسطى. وتقطن هذه الشريحة في أطراف الحي بالقرب من حي المصيون وبالقرب من حي سطح مرحبا. أمّا سكان وسط أم الشرايط فهم من الطبقة الوسطى الدنيا.

> كل ما اقتربت باتجاه الأمعري ومن وسط أم الشرايط هذا [أي من مناطق الطبقة الوسطى الدنيا] تلمسه من [وضع] الشوارع ومن الإنارة، ومن حاويات القمامة، ومن طبيعة الناس؛ مثلاً أنا بوقف على باب العمارة بلاقيش [لا أجد] ولا حدا [ولا شخص] على باب العمارة. هذا مؤشر هناك [أي وسط أم الشرايط] بتلاقي حاطين [يضعون] أربع خمس كراسي قاعدين ونسوان بطلعوا بجيبوا [يحضرن] شاي وبتعشوا أو إشي زي هيك. هون [حيث يسكن هو على مقربة من سطح مرحبا] فيش [لا توجد] هذه الظاهرة.



### المكان دليل على الوضع الطبقي، لذا «سرقة» اسم المصيون

ينظر عاصم إلى مكان السكن باعتباره مؤشراً إلى الوضع الطبقي للسكان، ومستواهم الثقافي. ويشدد على تباين «المستوى الثقافي» (أي الرصيد أو رأس المال الثقافي) ما بين غزة ورام الله، وما بين المخيم والمدينة، وما بين الجنوب والشمال. ويحدد المستوى الثقافي بمدى توفر استقلالية الفرد وحريته. ويقول إن الناس يسرقون اسم المكان الذي يريدون الانتماء إليه حتى لو لم يكونوا يسكنون فيه فعلاً. وهذه ظاهرة تجدها في غزة، وكذلك في أم الشرايط، كما قال: «اللي [ساكن] جنب المصيون من أم الشرايط بسرق [يسرق] اسم المصيون، واللي ساكن عند صالات بدران قرب الشارع الرئيسي يقول إنه ساكن في المصيون.»

### لا إحساس بالانتماء إلى أم الشرايط، لا علاقات ولا ذاكرة تتصل بالمكان

عاصم لا يشعر بالانتماء إلى أم الشرايط لأنه لا يحس بالانتماء إلى المجتمع الأوسع، أي مجتمع رام الله. وذلك بأن ليس له أي علاقات اجتماعية تذكر في أم الشرايط، ولا أي ذكريات كونه يسكنه منذ ثلاثة أعوام فقط.

وقد بدأ تشكّل «مجتمع محلي» في أم الشرايط مع الاجتياح في ربيع سنة ٢٠٠٢.

> مع الاجتياح أو الإغلاق [منع التجوال والتنقل] اللي حدث في سنة ٢٠٠٢، برز هناك مجموعة من الأشخاص اللي هم من رام الله أصلاً، ولكن سكنوا هون من عشرة أو اثنا عشر سنة، وهم يُعتبروا من القدامى في أم الشرايط اللي بدهم يبرزوا في أم الشرايط، فشكلوا اللجنة الشعبية وكان بدهم أكون أحدهم بس أنا لا أشعر بالانتماء لأم الشرايط. هم حاولوا يوجدوا إشي [شيء] اسمه لجنة شعبية لأم الشرايط.

يُعتبر، وهو أمر أشار إليه أعضاء في اللجنة الشعبية العامة، أن رغبة الصليب الأحمر في توزيع مساعدات على السكان المحتاجين عن طريق اللجنة الشعبية ساهمت في إيجاد دور للأخيرة على صعيد الموقع. وتعزز هذا الدور عبر إنشائها نادياً ثقافياً رياضياً، كما برز خلال فترة غابت فيها السلطة الفلسطينية وأجهزتها الأمنية.

### عن اللجنة الشعبية لأم الشرايط

لا يعتبر عاصم نفسه معنياً بالنادي أو باللجنة الشعبية، مع أنه عضو في اللجنة الثقافية للنادي، إذ يقول:

> المعنيين [في اللجنة الشعبية] هم الناس اللي فاضيين وبشتغلوش [لا عمل لهم]، أو الواحد فاتح له محل أو بده يعمل إله مكانة اجتماعية يجذب زباين لمحله أو إنسان بده يبرز كزعيم. فبحاولوا يخلقوا مجتمع. بس أنا برأيي لم يتشكل [مجتمع محلي] ولن يتشكل بسرعة كبيرة لأنه مجتمع مهاجرين... يعني من الشمال ومن الجنوب [يقصد من مناطق متعددة من الضفة الغربية]. مثلاً العمارة اللي هنا [التي يسكنها] فيه ٣٣ سكنة [شقة]، فقط ثلاثة من سكانها هم من رام الله.

ويضيف أنه حتى الذين هم من رام الله ويسكنون أم الشرايط، يمكثون فيه فترة محددة [عاماً أو عامين] إلى أن يتمكنوا من امتلاك شقة خاصة بهم.

### لا يمر بشوارع أم الشرايط الرئيسية ولا يصلي في مساجده ولا يرغب في إقامة دائمة به

كان من الواضح أن عاصم يقاوم فكرة الانتماء إلى أم الشرايط؛ فهو لا يشارك في نشاطات النادي على الرغم من كونه عضواً في لجنته الثقافية، ولم يبد رغبة في الحديث عن جيرانه في العمارة، وأصر على حصر علاقته بهم في فترة الاجتياح الإسرائيلي. كما أنه لا يذهب إلى المسجد في أم الشرايط، إذ يصلي التراويح في مسجد في رام الله حيث يلتقي بعد ذلك أصحابه للتسامر في أحد مقاهي المدينة. كذلك يدعي أن المسنين هم الذين يذهبون إلى المسجد في أم الشرايط. أمّا بالنسبة إليه فلا يريد أن يكون له مسكن دائم في الحي، ويرفض المرور بشوارعه الرئيسية، مفضلاً المرور بشارع القدس – رام الله ليقنع نفسه بأنه من سكان سطح مرحبا لا من أم الشرايط، فيقول:

> جوّه [يقصد داخل أم الشرايط] أحياء لا تختلف عن المخيم. أنا كنت لمّا كان عندي سيارة أطلع من عند وزارة التعليم العالي وأطلع على شارع القدس – رام الله وماكنتش [ولم أكن] أنزل من هان وبطلع على الخط ليش [كي] أشعر حالي إنه أنا إذا [عملت] هيك [هكذا] فأنا ساكن في سطح مرحبا... أم الشرايط بتشبه حي شعبي؛ الناس بتصرخ في الشوارع وبتقعد عند باب الدور [البيوت] والمحلات...

يؤكد عاصم أنه لم يكن يعرف – قبل اجتياح الجيش الإسرائيلي لأم الشرايط، في نيسان/أبريل ٢٠٠٢ – أحداً من جيرانه بمن فيهم أفراد الأسرة التي تسكن في الشقة المقابلة، ولم يكن يتبادل معهم أكثر من التحية الرسمية. لكن في أثناء الاجتياح، وبسبب المكوث في الشقة طوال الوقت وعدم قدرة الناس على التنقل في الشوارع، أخذ سكان العمارة بالالتقاء وتبادل الأحاديث. ويقول إن العلاقة التي نشأت بفعل الاجتياح استمرت، لكن لم تتعمق،



وإن علاقات الجوار اقتصرت بشكل رئيسي على المدخل الثالث للعمارة [مدخل سكنه]، أمّا المدخلان الثاني والأول، فإن السكان هناك لم يتعارفوا. ويضيف أنه اضطلع بدور رئيسي في تجميع الجيران، لأنه كان يدعوهم إلى الجلوس في الساحة قرب المدخل، فقد اعتبر أن هذه الساحة امتداداً لشقته لأنها في الطبقة الأرضية. وكان يجلس وجيرانه هناك يدخنون النرجيلة؛ ومن هنا، نشأت علاقات بين سكان العمارة. ويعتبر أن ما نشأ هو ألفة بين الجيران وليس اندماجاً في مجتمع محلي، لأن هذه العلاقات تحددت بفترة الاجتياح ولم تتوسع بعد ذلك.

### الصداقات الحميمة تكونت، أساساً، في الجامعة والسجن

ينتمي أصدقاء عاصم إلى علاقات أقامها خلال فترة الدراسة الجامعية، وخلال فترة سجنه، ومن خلال عمله، وإلى تعارف سبق سكنه في أم الشرايط. ومن أصدقائه شخص يسكن البيرة (في الأصل من شمال الضفة)، ويعمل في إحدى مؤسسات السلطة، يلتقيه بمعدل مرتين في الأسبوع، ويتحادث معه على الهاتف عدة مرات أسبوعياً، وصديق آخر يسكن في رام الله، ويعمل في أحد البنوك في المدينة، ويقيم صديق ثالث بالطيرة (في الأصل من بئر السبع)، وهو كالصديق السابق درس في جامعة بير زيت، وكان عند إجراء المقابلة (في أواخر سنة ٢٠٠٤) معتقلاً من جانب سلطات الاحتلال، ويتحادث معه أسبوعياً عبر الهاتف. وقد تعرّف إلى الصديق الرابع خلال دراسته في الجامعة وهو الوحيد الذي يقيم بأم الشرايط، ويعمل أيضاً في إحدى مؤسسات السلطة الفلسطينية. أمّا صديقه الخامس فيقطن في مدينة رام الله وأصله من شمال الضفة، ويقول عنه «إنه صحبة جامعة وكنا في زنزانة واحدة في السجن، واليوم عازمنا [إلى العشاء] عنده.» ويضيف أن علاقته بأصدقائه بدأت تتطور لتصبح علاقة بين أسرتين من خلال تعرف زوجتيهما إحداهما إلى الأُخرى. ويقول إن الزوجات طوّرن علاقة خاصة، إذ بات هناك اتصال مباشر بينهن ونشاطات مشتركة.

ويرى أن «هناك لغة مشتركة تجمع جميع طلبة بير زيت، وزوجاتهم [هو وأصدقاؤه] على فكرة إن كلهم خريجين جامعة بير زيت... فأنا ألمس إنه هناك لغة مشتركة بين كافة طلبة بير زيت بغض النظر عن تخصصاتهم.»

بالنسبة إلى عاصم، يمثل الأشخاص الذين ذكرهم أعلاه أعز أصدقائه، ويرى أن ما ساعد في نمو هذه الصداقات هو التالي:

> وجود لغة مشتركة بين طلبة بير زيت بغض النظر عن تخصصاتهم وعن انتماءاتهم الفكرية. أنا بلمس إنه بنفهم [كخريجين من جامعة بير زيت] على بعض... في

> الوزارة بعتبروني إني مندوب جامعة بير زيت. في الوزارة فيه ٦٣ موظف وموظفة إحناعشرة [يقصد عدد خريجي بير زيت في الوزارة] نشعر إنه بنفهم على بعض منيح [جيداً]، بعرفش [لا أعرف] إنه بحكم المنهاج ولا بحكم السي إس [الدراسات الثقافية] اللي كانوا يُدرسونا إياها.

ويضيف أنه لا يشعر بأي انتماء يذكر إلى جامعة القدس حيث حصل على شهادة الماجستير.

### يقول عاصم إن الجامعة صقلت شخصيته وحددت معظم صداقاته

أمّا عن علاقات عاصم التي أقامها في السجن فهي ليست – كما يبدو من كلامه – حميمية كعلاقات الصداقة التي نشأت في جامعة بير زيت. كما بقي عدد أصدقائه في السجن محدوداً، ولا سيما أنه كان، في رأيه، محسوباً على «التنظيم الخطأ». فهو يقول إنه لم يكن ينسجم مع التيار المتشدد (الإسلامي). وكان اعتقل بتهمة إيواء شخص من حركة «حماس»، مع أنه لا ينتمي إليها. ومعظم المعتقلين من جانب السلطة كان من «حماس» والجهاد الإسلامي. ولم يكن عاصم يصنف المعتقلين معه على أساس انتمائهم إلى التيارين المذكورين، وإنما وفق انتمائهم إلى تيار متشدد أو إلى تيار ليبرالي. ويرغب عاصم في الصلاة والصوم من دون أن يمنعه ذلك من أن يدخن، أو أن يستمع إلى أغاني أم كلثوم، وهذا لم يكن يرضي التيار المتشدد، كما يقول.

وفقاً لرأي عاصم، كان معظم المعتقلين من اتجاهات ليبرالية، وتحديداً في سجن السلطة، كما كان عدد منهم من طلبة بير زيت. ومرة أُخرى، وجد لغة مشتركة بينه وبين الطلبة الذين التقاهم في السجن. ومن هنا كان معظم أصدقائه هناك من الجامعة. ومن أصدقائه القليلين الذين لم يكونوا ضمن إطاره الجامعي، شخص من مخيم الجلزون ويسكن مخيم قدورة. ويتحدث عنه عاصم قائلاً:

> حالياً هو بالسجن. صحبتي معاه بدأت لمّا كنت ساكن في [مدينة] البيرة، وهو كان يسكن في مخيم قدورة [مخيم صغير في رام الله]. نشأت بيننا علاقة قوية جداً مع إنه هو أكبر مني بعشر سنوات. من كثر محبتي إله كانوا الشباب مسميني [يسمونني] على اسم عائلته.... كنت بعتبره [اعتبره] كبيري. وفي المشكلة اللي صارت بيني وبين نسايبي [أهل زوجته] لو كان هو بره السجن، وأجا حكى معي بستوعب كلياً لأنه هو كان متبنيني. هو بشتغل في المحكمة الشرعية. لو كان موجود [خارج السجن] لمّا تطورت المشاكل [مع أهل زوجته]، وكنت بستوعب كلياً لأني كنت بحكيله كثير من أموري الخاصة.



وهناك صديق بين أولئك الأصدقاء من بيتونيا، يعود أصله إلى قرى القدس (لاجئ هاجر إلى بيتونيا)، من خريجي جامعة القدس (حيث التحق عاصم للحصول على الماجستير). وما زال عاصم على تواصل معه، من دون أن تتطور علاقة عائلية بينهما لأنه كان (وما زال في أواخر سنة ٢٠٠٤) في السجن عندما تزوج عاصم.

أمّا أصول أصدقاء عاصم جميعهم في العمل فمن خارج رام الله، أي أنهم من الوافدين إليها (من شمال الضفة الغربية) بدافع العمل، ولا أقارب أو عائلات لهم فيها، الأمر الذي يقوي العلاقة بينهم، في رأيه، وتحديداً إن كانوا من خريجي جامعة بير زيت.

يصرح عاصم أن جامعة بير زيت «صقلت ٩٩٪» من شخصيته «من خلال المنهاج، والأساتذة والطلاب والنشاط السياسي والذكريات، وسهر الشباب والطرنيب والتركس طول الليل»، بالإضافة إلى أجوائها. ومن الواضح أن الجامعة أدت دوراً مقرراً في تحديد صداقاته، بمن فيهم هؤلاء الذين تعرف إليهم في السجن أو في العمل، وفي اختياره زوجته. كما أن دعمه أخته الصغرى في اختيار زوجها يرجع إلى تفكيره الذي «صقلته» بير زيت لا إلى التقاليد ومواقف عائلته.

### خيبة أمل عاصم بإمكان الاندماج في مجتمع رام الله[٧]

يحدد عاصم نظرته ونظرة زوجته إلى المستقبل كالتالي (وُجّه السؤال إلى الزوجة، لكن عاصم تطوع بالإجابة أولاً):

> خلينا [دعنا] نجاوب بشقين؛ شو كنت بعتقد [أعتقد] إنه بدي [أريد] للمستقبل قبل ثلاث سنوات وإيش [وما هي] نظرتي للمستقبل الآن. قبل ثلاث سنوات – على أساس إنه زواجي كان قبل ثلاث سنوات – كنت هيك بتخيل إنه كخطوة أولى أنا تزوجت، وكخطوة ثانية فتحت بيت وأثثته، وتخطيت خطوة الزواج بتكاليفها وبعاداتها وبتقاليدها المرهقة، هلأ [الآن] بعدها مباشرة بدي مثلاً بنهي التزاماتي. هيك [هكذا] كان تفكيري قبل ثلاث سنوات، بنهي إيش [ما] تراكم عليّ ديون وإيش [وماذا] تراكم عليّ التزامات من موضوع الزواج. وبعدها كخطوة أولى بدي أفكر في موضوع شراء بيت وإني ما أضل [أبقى] بالإيجار. وكنت أعتبر إنه صح أنا من غزة ومن مخيم ودرست في مدارس الوكالة [الأونروا] وكان في الشعبة ٤٨ طالب، الواحد بوصل التوجيهي مش قادر يميز بين الزين والراء. لأ أنا

---

(٧) يستند هذا الجزء إلى ما ورد في المقابلة الأخيرة التي أجريت مع عاصم وبسمة في منزلهما في أم الشرايط بتاريخ ٢٠٠٤/١٢/٦.

> بدي أعلم ولادي تعليم منيح [جيد]. كان الواحد يمرض وبتوصل درجة حرارته أربعين وإحنا صغار، الرعاية الصحية ما كانت موجودة. أنا بدي ابني أعالجه عند أخصائيين، يعني علشان [لهذا] هيك نظرت للاستقرار في رام الله. ولمّا بحكي عن الاستقرار في رام الله على افتراض أن المستوى الاجتماعي والمستوى الاقتصادي والمعيشي أفضل [في رام الله]، طبعاً في مستوى تعليمي ومستوى صحي أفضل بكثير من مناطق أخرى. لذلك كانت الخطوة الأولى امتلاك بيت وأن ما أضل [أبقى] بالإيجار وأضل أدفع هال متين وخمسين [٢٥٠] دولار بالشهر. أنا كنت أحسبها إنو ممكن أضغط حالي شوي وأجمد دفعة أولى في شقة وما قيمته ١٠,٠٠٠ – ١٥,٠٠٠ دولار، ولاحقاً مثلاً ممكن أدفع أقساط شهرية، ممكن تكون مثل إيجار البيت أو أكثر شوي [قليلاً]، بالأخص إنه راتبي أنا وبسمة حوالي ألف دينار أردني وعنا القدرة إنه نمتلك بيت، هذا الإشي [الشيء] اللي كان صعب تحقيقه...

### التفكير في العودة إلى غزة

لا يعود مصدر الصعوبة في تحقيق حلم عاصم في امتلاك بيت إلى تدني الدخل، وإنما إلى خيبة أمله، كما يؤكد، بالاندماج في مجتمع رام الله. فقد اعتقد «أن الزواج والاقتران نقطة أساسية للاندماج في المجتمع»، ليكتشف، أو هكذا يدعي، أنه لم يندمج «نفسياً». ويوضح قائلاً:

> مش هيك وبس يعني لمّا كنت على الشط كنت مندمج مع البحر، يعني لمّا فتت على اعتقاد إنه هذا بزيد اندماجي أكثر وأكثر اكتشفت على العكس تماماً، فخططي تغيرت كلياً، صرت أفكر بالدرجة الأولى بالعودة إلى غزة، إلى المجتمع الأصلي على اعتبار إنه لم يتم استيعابي كما كنت أشاء.

لكن عندما لفت فريق البحث انتباه عاصم إلى أنه قد لا يشعر بالاندماج في غزة بعد هذا الغياب الطويل عن مجتمعها، سارع إلى الإقرار بأنه غير متأكد من أنه سيتمكن من الاندماج هناك. وهو أمر تؤكده زوجته حين سارعت إلى القول إنه قد يشعر بالغربة في غزة بعد انقطاعه الطويل عنها، معلنة بذلك عدم رغبتها في الانتقال إلى هناك. لكن عاصم يعود إلى تأكيد شعوره بالغربة في رام الله مبرراً تفكيره في العودة إلى غزة بالمثل الشعبي «شو برميك على المر إلاّ اللي أمر منه.» ويشدد على أن شعوره بالغربة «يزداد أكثر وأكثر» بسبب ما يعتبره «النظرة الدونية للغزاوي وخشيته على مصير ابنه (المنشود)...»



### مجتمع رام الله «مشوّه وممزق وينقصه الوعي والثقافة»

لا يرى عاصم أمامه مجالاً للاندماج في مجتمع رام الله معتبراً أنه

> مجتمع مشوه بكل معنى الكلمة، مقسّم تقسيماً عميقاً. الاحتلال خلق الحواجز الجغرافية وجعل غزة عالم آخر، والمشكلة هي بسذاجة الناس وبغبائهم وبقلة وعيهم وبقلة ثقافتهم تعززت هاي [هذه] الحواجز الجغرافية وصارت حواجز اجتماعية ثقافية. بتذكر من غزة، رجل كبير بالسن، إله هان من سنة ٦٨ بشتغل في وكالة الغوث، ابنه كان يدرس معنا في جامعة بير زيت... فكنا نزوره في البيت، وبذكر في العام ٩٧ أو العام ٩٨ كنا مجموعة شباب رايحين [ذاهبين] نعيّد على الأب الكبير فشو بحكيلنا؛ بحكيلنا «يعني إنتوا متخرجين جديد وبدكم تشتغلوا ومبسوطين على حالكم، أنا بس بدي أحكيلكم عن تجربتي أنا صار إلي ٣٠ سنة [هذا الكلام في سنة ١٩٩٨] إلي من سنة ٦٨ في رام الله عايش وإلي ٣٠ سنة ولليوم بشعر إني عايش في غربة رغم إنها بلدي، وولادي جميعهم انولدوا [ولدوا] هان [هنا] وتربوا هان ودرسوا بمدارس هاي [هذا] البلد.» وهلأ [والآن] بعد ما تقاعد من الوكالة بتفاجأ إنه رجع سنة الـ ٢٠٠٠ على غزة بعد قرابة ٣٠ أو ٣٢ سنة. طيب أنا صرت أفكر طيب ليش [لماذا] أنا أحط غيار خامس هان وبعدين أضرب بريك وأرجع غيار أول.

### عاصم يحمّل عائلة زوجته مسؤولية إحساسه بالغربة ورغبته في العودة إلى غزة

عندما استفسر فريق البحث من عاصم عن سبب الانقلاب في أحاسيسه وشعوره العميق بالغربة نحو رام الله – البيرة، وتحديداً بعد أن تزوج، في حين أن أصحابه ما زالوا أصحابه، وهم موجودون في المدينة، وكذلك عمله، أجاب:

> السبب بالدرجة الأولى مشاكلي مع أهل زوجتي، وإشعاري دوماً بأنني غريب، وترّوا علاقاتي الاجتماعية مع كثير من الناس. يعني في مشكلة كبيرة صارت بيني وبينهم وقررت قطع علاقتي فيهم نهائياً لاعتبارات كثيرة. المجتمع هان مش زي [ليس مثل] أميركا. يعني بأميركا ممكن أنا ألجأ للقضاء. هان بقولك مين كبيرك، هلأ كبيري مش في هالبلد هاي [يقصد رام الله]، فلجأوا للشباب صحابي [أصحابي] والشباب صحابي تدخلوا في هاي القصة... إنه الإنسان ينسلخ عن دوره الاجتماعي، بمعنى إنه لمّا أنا بحكي مع أمي اللي هي أمي المفترض إنها أقرب إنسان إلي بشعر بفتور أو بنوع من الرسمية بيني وبينها... في العامية بنقول البعد جفا وكذلك الحال بالنسبة إلى إخوتي وأخواتي. وهذا اللي علمونا إياه في علم الاجتماع شعور الإنسان بأنه

بصفي يبعد [يبتعد] عن جذوره... صار عندي اغتراب. فصفا [استقر] التفكير على المدى البعيد بغزة، مش حباً في غزة بقدر ما إنه هروب. وبجوز حكيتها في السابق دايماً لمّا بحكوا عن الهجرة في عوامل جذب وفي عوامل طرد، للأسف في عوامل طرد ومش شايف إنه في عوامل جذب. من جهة مش مبسوط [غير سعيد] أنا هان، مش مندمج اجتماعياً... فلذلك بفكر في غزة... من شهرين أو ثلاثة معروض عليّ عرض كثير مرتب لامتلاك بيت أو سكنة [مكان سكن] هان في رام الله، في سطح مرحبا. الموقع كويس [جيد] والتسهيلات كثيرة، الإنسان [الشخص] يعني بحكيلي بدي إياك تسكن عندي، صحبة يعني أنا وإياه صحبة سجِن. مفكر في إمكانية إني أخطو هاي الخطوة... من الشغلات [القضايا] الثانية [الأُخرى] بشعر كثير إني بحاجة إلى سيارة ومعاي المصاري [النقود] إني أشتري سيارة... [لكن] الآن معني أن لا أزيد تثبيتي بهاي البلد [يقصد رام الله]، بمعنى أن كل الخطط في رام الله مجمدة الآن...

### يتخيل عودته إلى غزة (ليسكن في حي الرمال لا في المخيم) ويعلق صورة لبحر غزة على حائط مكتبه

تفكير عاصم في العودة إلى غزة لا يعني تخليه عن طموحه الطبقي الذي تبلور في رام الله، والذي يشمل التخطيط ليدرّس أولاده في مدارس خاصة، وليشتري شقة وسيارة ويحافظ على وظيفته في الوزارة عبر نقلها من رام الله إلى غزة، وليحافظ على دخله (نحو أربعة آلاف شيكل شهرياً تعادل قوتها الشرائية في غزة مرة ونصف مرة قيمتها في رام الله، بحسب قوله)، إذ يقول:

في محاولة على إنه أكذب على نفسي وأحكي إنه هناك فيه حياة... في جريدة «القدس» لاقيت صورة البحر [بحر غزة] فقصيت [قصصت] صورة البحر وحطيتها [وضعتها] على الحيط [الحائط] في مكتبي وراء ظهري بالوزارة، فصفيت بحاول أشوف [أرى] النصف المليان وأتناسى النصف الفاضي [الفارغ]. في السابق كنت لا أرى النصف المليان على الإطلاق وأركز على النصف الفاضي. بعتقد إنه ممكن في [غزة] مجتمع أبسط من هان وممكن بحكم وضعي الأكاديمي ووضعي المهني أقدر أعيش بمستوى عالي هناك. المخيم ما [لن] بدخله ولا بسكنه ولا بنام فيه ليلة، ممكن أسكن في حي الرمال [حي في مدينة غزة للطبقة الوسطى]. وهذا سهل جداً يعني بحكي مع إخوتي وناس هناك وبسأل عن شقق للإيجار... بحاول أنسج بذهني فكرة إنه هناك أفضل؛ الحياة أرخص والمجتمع أبسط، ومش هيك وبس يعني هلأ



هان [هنا، أي في رام الله] تعالي إحكي... [يذكر اسم عائلته] ما حدا بعرف شو... [يذكر اسم العائلة] بس هناك في غزة بكل شارع في محلات... [يذكر اسم عائلته] للتأمين، شركة [يذكر اسم عائلته] للي مش عارف شو، يعني الاسم معروف لا يشعرك بالغربة... تفكيري للمستقبل هو العودة لمكاني الأساسي.

### التردد في اتخاذ قرار العودة إلى غزة

يبقى عاصم حذراً من اتخاذ قرار نهائي بالعودة إلى غزة، فيقول:(٨)

أنا حابب أروح [أذهب] زيارة لغزة قبل ما أتخذ قرار مصيري. أروح لشهر زمان شهرين زمان إجازة. بقدر [أستطيع] آخذ من شغلي شهر شهرين وأنزل على غزة أشوف كيف الدنيا. أنزل على الشوارع. لمّا طلعت من غزة كنت صغير [سناً] ما كان عندي قدرة على الحكم على الأمور كنت طفل، بالفعل، ما كان عندي القدرة مثلاً للتقييم. بتخيل لو رحت شهر زمان أو شهر ونص، شهرين على غزة ممكن هيك يعني أشوف [أرى] كيف الوضع بشكل عام وكيف الحياة، وكيف طبيعة الناس...

### يتلقط أخبار غزة عبر الهاتف والتلفاز وقراءة الصحف

يستطرد عاصم موضحاً كيفية تصوره للحياة في غزة بقوله:

اليوم اتصل فيّ شب [شاب] صاحبي كان معنا في الجامعة في بير زيت وتخرج وروّح على [عاد إلى] غزة، خلّص [أنهى] اقتصاد وبشتغل هناك ووضعه كويس [جيد]. اتصل فيّ بالصدفة، وصدفت يومها إني كنت مروّح [عائد] من الحسبة [سوق الخضار والفواكه الشعبي] وشاري خضرة وفواكه فكان لأجل المقارنة بحكيله [أخبره] إنه كيلو البندورة بكم، أنا يومها كنت شاري الكيلو ونص بخمسة شيكل، فصار يضحك وقلي [وقال لي] إنه هان [يعني في غزة] ببيعوها بالصحارة [بالصندوق] يعني ١٨ كيلو بـ ١٢ شيكل، يعني بطلع الكيلو ونص بشيكل. وهان برام الله أنا جبت الكيلو ونص بخمسة، فصرت أحاول آخذ فكرة عن الأسعار؛ يعني مثلاً يوم العيد بحكي مع مرت [زوجة] أخوي – اتصلت أعيّد عليهم – فبتحكيلي [تحكي لي] «الليلة رحت اشتريت كندرة لأخوك الساعة أربعة الصبح»، فبسألها في ناس بتظلها [تبقى صاحية] للأربعة الصبح. فبتقولي «بقولك أنا رحت [ذهبت] على الساعة أربعة الصبح والناس مش مسكرين» هذا في ليلة العيد، شايفة كيف [مخاطباً أحد الباحثات] إنه مش بالخيال. يمكن تستغربي من إني وأنا شب كنت بعتقد

(٨) كان عاصم لا يزال في أم الشرايط في صيف سنة ٢٠٠٧.

[أعتقد] إنه المرأة بغزة ما بتهتم [لا تهتم] في حالها [في مظهرها]، ومن الصعب أن تلاقي شريكة حياة تتناسب مع إيش بفكّر [كيفية تفكيري]. فكنت أتخيل إنه الأنوثة اللي موجودة هان مش موجودة في غزة... يعني بتلاقي الواحدة هناك حتى بعد ما تتزوج دايماً بتهتم [تهتم] للطبيخ وللمطبخ، فش [لا يوجد] اهتمام إنها ترتب حالها.... كانت نظرتي سوداوية... أنا كنت بنظر للنصف الفاضي [الفارغ]، ولا مرة كنت بنظر للنصف المليان هناك. هلأ إذا بتسأليني من وين هذه الأفكار، أقول هي مش من فراغ؛ صار بلفت انتباهي الأخبار اللي بتتعلق في غزة. يعني بطريقة لاشعورية بلفت انتباهي تلفزيون فلسطين إحنا مسميونه [نحن نسميه] تلفزيون غزة لأنه ببث من غزة وكله ثقافة غزة وكله عن غزة حتى بجولة حول فلسطين بجيبوا دير البلح وجباليا وبنسوا عكا... يعني مش مشكلة، هذا الواقع. مثلاً أنا يومياً بقرأ جريدة «القدس»، يومياً بتيجي عنا على الوزارة على المكتب فبقرأها، صرت إذا في إعلان لبلدية في غزة صرت أتطلع طبعاً على موضوع الإعلان ما بعنيلي أي شي [لا يعني لي شيئاً]، طبعاً أنا في عالم وهم في عالم آخر. بس بتطلع إيش المشاريع اللي بفكروا فيها، كيف طريقة تفكيرهم. هذا اللي بحاول أقرأه من إعلان بلدية خان يونس بدها مثلاً ترمم، في فرق مثلاً من إنهم يعملوا حملة لمكافحة الجرذان أو لتعبيد شارع، في فرق فبحاول أقرأ إشي من هذا الإعلان وين بفكروا الجماعة ووين موصلين...

## ثالثاً: عودة إلى مشاغل الزوجة

لا تحبذ الزوجة الانتقال إلى غزة، لكنها مستعدة لـ «التكيف»، إن قرر زوجها الانتقال إلى هناك. وهي تخشى ألاّ يندمج زوجها في مجتمع غزة، وكذلك الغربة عن أهلها، إلاّ إنها تعطي أهمية للسير على خطى زوجها. ومع أنها (بسمة) تبدي عدم رغبة في الانتقال إلى هناك، وتقول إن زوجها يعرف ذلك، لكن في الوقت نفسه هي مستعدة للانتقال إذا كان هذا يمنح الأسرة الشعور بالاستقرار. وقد أبدت رأيها هذا بعد أن استفسر فريق البحث عن موقفها من الانتقال، فقالت:

> أنا كثير متفائلة، يمكن أنا طبيعتي إني متفائلة أكثر من عاصم، يعني صح زي [مثل] ما حكينا إنه شغلات [أشياء] الواحد بتصورها وبتمناها [ويتمناها]، بس مش كل شي باخدها [يحصل عليها]... هو شكلنا راح نروح على غزة [يبدو أننا سننتقل إلى غزة]... وبصراحة عاصم بعرف أنا مش حابه أروح [غير راغبة في الذهاب]، بس مقابل استقرار أكثر وأمان أكثر وسعادة أكثر، برضى. طبيعتي من النوع اللي بتتكيف في أي بيئة، مش معناته إني ما بشعر... طبعاً أهلي بدهم يصيروا في غربة عني، خايفة إنه عاصم ما يندمج في غزة، فما بالك أنا. رحتها [ذهبت إليها] مرة واحدة وأنا في صف سادس، حضرنا زفاف عمتي بس قعدنا يومين ثلاثة، فما بعرف شو هي غزة وشو هي طبيعتها بس على القليلة [على الأقل] الناس طيبين كثير... وبرضه [وأيضاً] في طبقة كثير مثقفة ومعاملتهم يمكن أفضل من أهل رام الله. باختصار يعني ممكن أندمج، يعني أنا في عندي رغبة إنه أندمج... مقابل أشياء إني أحصل عليها... أه اسألوا عاصم.



### بعض الحوار بين الزوجين بشأن الرحيل والبقاء

يستفسر عاصم سائلاً: «في فرق ما بين إنك حابه [تحبين] تروحي [أن تذهبي] لأنك بدك تروحي، وإلا حابه تروحي أحسن ما عاصم [يعني نفسه] يروح لحاله وضلك [تبقين] إنتي بدون عاصم...»

تجيب بسمة: «الواحدة وين [أين] زوجها بروح [يذهب] بتلحقه...»

يعيد عاصم السؤال على زوجته بشكل آخر: «هل إنتي بتفكري تروحي لأنه أنا مرة قلتلك [قلت لكِ] إنه أنا ممكن أتركك وأروح لحالي وخلص كل واحد في طريقه، وإلا لأنه...»

تحس بسمة أن عاصم يقاطعها من دون مبرر، لذا تطلب منه أن يدعها تكمل ما تريد قوله لأنها تفهم ما يريد الاستفسار عنه:

> يعني أنا عندي القدرة إني أندمج لأني عندي القابلية إني أندمج، لأنو عندي أهداف كثيرة. يعني باختصار وببساطة وعاصم بعرف يعني إنه [الانتقال إلى غزة] ممكن فيه استقرار أكثر وأمان أكثر وسعادة أكثر. مزبوط [صحيح] الأهل فش غنى عنهم بس بالآخر إنه الواحدة بدها تفكر في البيت وفي الزوج وكيف بدها تجيب أطفال وتربي وتطور حالها بالشغل أكثر وتدمج حالها مع الناس أكثر. وبتوقع إني أنا من النوع اللي حطيني [ضعني] في أي بيئة بندمج واجتماعية وبحب الناس.

لا يبدو أن جواب بسمة أقنع عاصم، إذ يستطرد قائلاً: «إنتي ولا مرة طلعتي [خرجت] من رام الله كيف قررتي هيك؟» (يقصد كيف توصلت إلى أن لديها قدرة على الاندماج في بيئات أُخرى).

### الزوجة: الأولوية لتشكيل أسرة

توضح الزوجة أنها سافرت إلى عمّان وسورية وأماكن أُخرى. وتطلب من زوجها

أن يذهب في زيارة لغزة شهر أو شهرين ويدرس الوضع ويتعرّف إلى أهله، ويقرر بعد ذلك. أمّا فيما يخصها، فهي تحس، من خلال الاتصالات الهاتفية التي تجريها مع أهله، أنها ستندمج معهم، وأنهم أناس طيبون. وتضيف أن «أهم شي اللي ماخد [مسيطر على] تفكيري وجهدي أنا وعاصم هو إنه نجيب أطفال، لأنه إلنا ثلاث سنوات متزوجين يعني هذا أهم شي عندنا. الشقة تمليك [أي استملاك شقة] هذه كثير مهمة وسيارة كمان بس [لكن] أهم شي الأولاد بالنسبة لي أنا وعاصم.»

تقول أنها تريد أربعة أطفال (حتى لو صودف أن كن بناتاً)، ويقول عاصم أنه يريد أن يكون للأسرة ستة أطفال.

### السير على خطى الزوج

تقول بسمة:

> قبل الزواج كل واحدة بتفكر في إنسان هو وهي يحبوا بعض، والطريقة مش مشكلة إذا كانت طريقة تقليدية. مرات بعد الزواج يعني ممكن ييجي [تقصد الحب]، ومن النوع اللي إذا كان في مجال يكون قبل الزواج في تعارف، يعني علاقة محترمة وهيك ما عندي مشكلة، بس ما كان في مجال. أنا من النوع اللي كنت أقطع هاي العلاقات أو ما أعطي مجال إنها تصير.

وعند الاستفسار عما إذا كانت أحبت في حياتها قبل الزواج تجيب بسمة بلا قاطعة، وأنها كانت ذكرت ذلك لزوجها، وأنها لم تكن تعطي نفسها مجالاً لذلك (لأن تحب)، وأنها كانت تصر على إبقاء علاقاتها بالشباب رسمية وترفض اللقاءات معهم خارج بيتها ومن دون حضور أهلها. وفي هذا السياق، تروي محاولة تعارفها بشاب (غير عاصم) قائلة:

> لمّا التقينا علشان نتعارف شكلاً وأفكاراً... قعدنا [جلسنا معاً] بجوز [نحو] ساعة ونص، وطبعاً بعلم أهلي، وأبوي وافق [أن يتم اللقاء] في بيت صاحبتي وبحضور زوجها. رحت عندهم والتقينا وبالآخر ما عجبنا بعض. لا أنا عجبته ولا هو عجبني بالأفكار وبكثير شغلات، مع إنه متدين. بس بالنسبة إلي حسيت إنه كثير متعصب، مش جاي [لا ينسجم] على مخي وعلى تفكيري أنا. كيف، يعني التدين حلو، بس يعني إشي منه الدين يسر ومش عسر... بعد الزواج عاصم بعرف إني اندمجت كثير معاه بالخطبة كثير تعلقت فيه وبالزواج، وصارت شوية ظروف هيك بس بعرف عاصم قديش أنا متمسكة فيه. أظن عشان هيك مش مشكلة عندي إنه نروح على غزة.



### الزوجة كانت خططت للاستقرار برام الله

تقول بسمة:

> الاستقرار هون [المقصود رام الله] أكثر، ييجينا أولاد ونطور حالنا أكثر بالشغل خاصة. عاصم يعني يكمل ماجستير ويمكن إنه يصحله فرصة إنه يدرّس في الجامعة. أنا كان ممكن إني أكمل ماجستير وتكون علاقاتي الاجتماعية شوي أوسع ويكون الواحد أهدى شوي باله. طبعاً في كثير شغلات بس كأولوية عادة بالزواج إنه كيف بدك تثبتي حالك، لأنه في أول الزواج بكون صعب كثير بكون في عندك أطباع هو بده [يريد أن] يتعود عليها، وإنتي بدك تتعودي عليه، سوء التفاهم بتحاولي قد ما تقدري إنك تتخطيه بهدوء. كل إنسان بغلط كلنا بنغلط، يعني مثلاً أنا غلطت بشي عاصم غلط بشي، فالواحد يعني بدفع ثمن أمور معينة. الواحد بتعلم من تجاربه في كثير شغلات تعلمناها من هالثلاث سنين، يعني كثير تجربة كبيرة. بس بالفعل قبل ما صار في مشاكل معينة كان تفكيري شوي [قليلاً] بختلف، الفاصل هو ترويحة غزة...

### الأولوية لتكوين أسرة

تقول بسمة إن «روحة غزة» قد تكون «شمة هوا»، وإن زوجها يخبرها أن هناك مناطق جميلة كثيراً (منها حي الرمال)، وهي تحب البحر كثيراً، ولذا ترسم صورة في خيالها أنها «راح تندمج». وتضيف أنها لا تريد الآن بعد الزواج أن تكمل دراستها للحصول على الماجستير بسبب تنامي مسؤولياتها، وكونها «مضغوطة» كمعلمة ووقتها «كثير ملان» (معبأ). وفي الوقت نفسه، تفكر في منح أول ابن تنجبه الجهد كله، إذ إنه كما تقول: «اللي هو أنا بتشوق إني أشوفه.» وعلى الرغم من ذلك قد تكمل للحصول على ماجستير، لكن الأولوية تتمثل فيما يلي: «بدي أول شي أدير بالي على بيتي وشغلي وييجينا [أن ننجب] أطفال وأربيهم...»

### الصديقات الأقرب كن زميلاتها في الجامعة

تقول بسمة عن صديقاتها بعد تسمية خمس منهن:

> هدول [تقصد صديقاتها الأقرب] كلهن خريجات جامعة بير زيت وعندهن تخصصات مختلفة، في كلية الآداب وكلية الهندسة، في العلوم والتجارة... صحبة كثير قوية من أيام الجامعة، من الثامنة الصبح للعصر وإحنا مع بعض، فطور وغداء وفي المكتبة، حتى اللي عندها امتحان واللي عندها بحث معين كنا كثير نساعد بعض. طبعاً الصلوات والرحلات وشمات الهوا، كنا كثير نحب شمات الهوا [التنزه]، نهتم بدراستنا طبعاً وبنفس الوقت نحب نشم الهوا ونرفه

عن نفسنا. كثير رحنا لحالنا [ذهبنا لوحدنا] بسيارة ميني باص خمسة، وستة، نروح على حيفا وعلى عكا. أهلينا طبعاً يركنوا علينا لأنه في ثقة كبيرة. على مستوى مثلاً الانتخابات [الطالبية] كنا كثير نشيطين. كنا نحاول نوازن مع دراستنا. أهلينا يثقوا فينا نتأخر حتى ١٠:٣٠. كثير كانت مسؤوليات علينا وحياة الجامعة كانت كثير حلوة، ولحديت [حتى] الآن - وإلي متخرجة سبع سنين - على اتصال في مناسبات عرس مثلاً، شمات هوا ونروح نبارك لهاي ولهاي [لهذه وتلك] نتصل لو بنشوفش بعض لأسبوعين أو ثلاثة مشغولين بنتصل تليفونات. أيام الجامعة... نحكي لبعض كثير شغلات. بس بعد [التخرج من] الجامعة... صح إنه العلاقة لساها [ما زالت] قوية، بس الواحدة بعد ما تتزوج خاصة إنه مجموعة منا تزوجت خلص سبحان الله... في واحدة صاحبتي كثير كثير ما عمرها حكت لي مثلاً طيب شو صار معك بالنسبة للخلفة [الإنجاب] أو... بتخجل مع إنه العلاقة كثير قوية... مش إنه العلاقة صارت فيها فتور، لأ بالعكس، كنا مرات نبكي لبعض، نبكي نبكي... يعني أنا صارت معاي وصارت مع صاحباتي... يعني مشاكل اجتماعية بنحكي مع بعض في الدراسة أو إشي بنواجه من الشباب أي شي. لحد هلأ الحمد لله العلاقة كثير منيحة في مجموعة ما بنشوفها على أساس عندهم أطفال... يعني بنحاول كل فترة وفترة نشوف بعض... بتمر مرة بالأسبوع، مرة كل أسبوعين، حسب يعني ظروفنا وظروفهم المناسبة... بنحب الخير لبعض وبننصح بعض. التعبانة فينا بنرفع معنوياتها. يعني بنديرِ بالنا على بعض [ننتبه بعضنا إلى بعض]، بتحسي إنه العلاقة أكثر من خوات... أساس المجموعة هذه الجامعة، تعرفنا على بعض في الجامعة... صحباتي الأقرب من الجامعة، بس برضه [أيضاً] هلأ في ثنتين من أيام المدرسة ولهلأ على اتصال؛ واحدة في الأردن وواحدة في أميركا. لمّا بيجوا هون بزوروني وبزورهم وبتصلوا عليّ وبنبعث برسائل لبعض من أيام المدرسة. وفي كمان [كذلك] واحدة ثالثة بس ما كملت تعليمها لأنه الظروف كانت صعبة عندهم، برضه لهلأ على اتصال معها. في علاقات طبعاً في الشغل أكيد، بس صحبة صحبة لأ، يعني [تقصد العلاقة] رسمية أو شبه رسمية. مثلاً بيجوا بزوروني إذا في مناسبة. يعني عملت قبل فترة عملية أجت [جاءت] مجموعة معلمات... في واحدة أو ثنتين في زيارات بين بعض بالبيوت، وبنطلع على البلد بنقعد في مكان حلو... في معلمة معلمتين بحسهم كثير مقربات إلي وكمان عاصم بعرفهم وبيجوا على البيت عندي... بحب أعرفه على صاحباتي اللي بيجوا عندي. في مجموعة أصلاً من الجامعة بعرفها وهن بعرفوه، وفي معلمات مثلاً إذا في فرصة بعرفهم عليه... وفي مجموعة أنا حبيتها من نساء أصحابه، في جماعة من



عرابة، في منطقة جنين [شمال الضفة الغربية]، كثير علاقة قوية مع عاصم والشب [الشاب] صاحبه، وزوجته أنا تعرفت عليها، هي خريجة بير زيت، بس ما كناش نعرف بعض، وكمان هو خريج بير زيت.[٩]

تؤكد بسمة أن صديقات الجامعة هن الأقرب إليها، وتشير إلى أنها تفتقد إحداهن كثيراً وأنها «مرات بطوّل معها كثير في المكالمة وبتطلع الفاتورة عالية [تذكر اسمها].»

> هذه [صديقتها] كثير أنا وإياها بنحب بعض ومتعلقات في بعضنا. الصيفية هاي أجت مع أولادها... والعلاقة كثير قوية لدرجة إنه من كثر ما إحنا متشوقين لبعض خلص تبقي هيك حاسة إنك حابة [ترغبين في] تعبطيها وتشوفيها. الإشي [الشيء] اللي قربنا أكثر هو الكتلة [الإسلامية] في الجامعة يعني نصلي مع بعض، نخاف على بعض، ما نغار من بعض، نحب بعض، هاي [هذه] العلاقة كثير قوية يعني صحبة، مش [مبنية على] مصالح يعني أكثر من خوات...

وتوضح أن الكتلة الإسلامية كانت تنظم اجتماعات وتوعية ونشاطات تتعلق بكيفية «تحقيق أهداف الطلبة على مستوى أكاديمي.»

### بسمة عضو في مجلس شورى الكتلة الإسلامية («حماس») في الجامعة

تستذكر علاقتها بالكتلة الإسلامية في الجامعة بالعبارات التالية:

> في إشي كثير حلو في شباب الكتلة وبنات الكتلة إنه مش آخر يوم أو يومين ينشطوا في الانتخابات. يعني هاي زميلتي في المادة آجي آخر يومين أنافقها وأقول لها آه حبيبتي... ومش عارفة إيش [تقصد من أجل أن تصوت للكتلة الإسلامية في انتخابات مجلس الطلبة في الجامعة]. لأ في علاقة كثير قوية لدرجة إنه في عنا

(٩) يتضح من كلام الزوجة أن تبادل الزيارات بين النساء يخدم عملية الحفاظ على الصلات الاجتماعية وتنميتها ضمن شبكة أوسع من المجتمع المحلي. في الواقع قليلة هي تبادل الزيارات، باستثناء الزيارات بين الجارات ربما، وبين النساء من سكان الحي، وهي تتم عادة بين الصديقات من جهة تأكيداً ودعماً للصداقة، وبين القريبات من جهة أُخرى في المناسبات الدينية والاجتماعية تنفيذاً لواجب. وهذا يختلف في جوانب مهمة عن تقليد تبادل الزيارات بين النساء الذي رصدته دراسات أنثروبولوجية في اليمن، على سبيل المثال، إذ إن هذه الزيارات لا تخدم تجديد البنية الاجتماعية في المجتمع المحلي فحسب، بل أيضاً توليد التميز بين الأُسر، ومن هنا كونها مصدراً للصلات الأسرية، وللتوتر كذلك فيما بينها. انظر:
Anne Meneley, *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemini Town* (Toronto: University of Toronto Press, 1996).

صاحبات حتى مسيحيات يعني صوتوا للكتلة لأنه شافوا إنه إحنا كيف علاقتنا فيهم كثير حلوة وكثير طيبة. باختصار أي طالبة جديدة من أولها بنحب نعمل علاقة معها وإذا بتندمج معنا وبنندمج معها ليش لإنه [لماذا كي] نضغط عليها. في كتل بتشتري الصوت لأ إحنا مش هيك. كنا نعمل، نتعرف على الطالبة، نساعدها أكاديمياً نعرّفها على الجامعة. أنا نفسي أول ما دخلت الجامعة كان أبوي يوصلني معاه بالسيارة أول أسبوع تخيلي. هلأ مستوى المدرسة أو جو المدرسة كله بنات، بس [لكن] لمّا تروحي على جو آخر وهو جو الجامعة وتندمجي وتشوفي شباب وتحتكي معهم ودكاترة... هيك أول مرة جاي على الجامعة، فبذكر إنه في شباب من الكتلة الإسلامية أخذوني بطريقة كثير حلوة ولطيفة، نتعرف عليكي، قلتلهم اسمي وساعدوني في القبول وفي كذا وكذا واندمجت معهم ولحد الآن أنا بعرفهم وبعرفوني... فالفكرة إنه تتعرفي عليها [أي على الطالبة الجديدة] بطريقة كثير حلوة وهي تندمج معاكي على طول مش عشان شغلة صوت... وبالفعل بضلها [تبقى] العلاقة مستمرة وفي مجموعة كثير بنات بتصلي وبتصوم وما إلى ذلك بس هي ما بتعتبر نفسها كتلة إسلامية، وفي علاقة رائعة في بنات من أطر ثانية... في الجامعة بتكوني متفرغة لدراستك ولنشاطات، بتكوني إنتي مش بس بتحسي إنها مطلوبة منك أو واجب إنك تقومي فيها مش إنه مثلاً فلان بقولك إعملي هيك. مزبوط [صحيح] في عندك مسؤول أو مسؤولة مثلاً زي لجنة المسجد أو مجلس الشورى. كلنا بنتشاور مع بعض وعاملين خطة عمل وشو هدفنا وبنتناقش وبنتحاور وبنعمل اجتماعتنا. وكان في اجتماعات مع الشباب وطبعاً كان في سياسة واحدة وهدف واحد حتى إنه نحققها مع بعض. أنا كنت أشارك، أنا كنت في مجلس الشورى. مجلس الشورى اللي هو بتكوّن من مجموعة طالبات بتم اختيارهم عن طريق الانتخابات، يعني نحكي عنا مثلاً ٥٠٠ – ٦٠٠ بنت من الكتلة بتصير انتخابات داخلية، واللي بتوخذ أكثر الأصوات هي اللي بتفوز. ومجلس الشورى بكون بين ١٠ – ١٢ واحد... أحكيلك شو هدفه مجلس الشورى، مجلس الشورى موجود أصلاً في دول عربية كبيرة في دول بتسمي حالها دول إسلامية بس هي مش دول إسلامية، هدفه إنه كيف بدنا نحافظ على البنات وعلى أخلاقهن وعلى إنه نعمل علاقات كثير حلوة. وهناك لجنة المسجد يعني هي شبيهة بالبرلمان يعني هم اللي بعطوا القرارات وطبعاً في تشاور مع مجلس الشورى إنه شو رأيكم نعمل هيك هيك هيك، يعني اسمه مجلس الشورى ونتشاور في النهاية... طبعاً في رئيس لجنة مسجد أو رئيسة لجنة مسجد وبتم بالانتخاب برضه [أيضاً]. وهناك لجنة مسجد للبنات ولجنة مسجد للشباب، بس في تنسيق بين الأمير والأميرة. الأمير



هو المسؤول عن شباب الكتلة اللي بنسق وبشوف إنه عملنا وخططنا ونشاطاتنا كلها واحدة ولجنة المسجد اللي هي بتكون رئيستها الأميرة... درع العطاء [إشارة إلى الدرع الذي تمنحه الكتلة في الجامعة]، زي مكافأة وتشجيع ولفتة كثير حلوة إنه إنت تعبت وكان إلك دور كثير كبير وحلو. يعني أشياء رمزية بتحسي إنه أنا لمّا أعطوني إياها البنات كثير حسيت [أحسست] إنه أنا طايرة [من الفرح] والإنسان اللي بيعمل وخاصة اللي بيعمل خير ما بيستنى مقابل... لمّا جينا نتخرج أعطونا إياه طبعاً أجو صاحباتي ياركوا لي وجابولنا هدايا يعني عملنا لبعض حفلة تخرج، كنا نعمل حفلات التخرج، وحفلة التخرج كانت كثير حلوة عملناها في قاعة كمال ناصر [في جامعة بير زيت]. طبعاً نفس حفلة الجامعة بتجنن كنت حسيت حالي إني مبسوطة فيها أكثر من يوم عرسي وحكيت لعاصم... مزبوط الزواج إله [وقع] غير يعني بس أنا بالنسبة إلي التخرج وكل ما أتطلع على شريط الفيديو في الجامعة دمعتي بتنزل بصير أتذكر صاحباتي، [كانت] أيام كثير كثير حلوة بتختلف عن العمل سبحان الله... إحنا الحلو فينا إنه كنا نوازن بين نشاطاتنا وبين دراساتنا، أيام الانتخابات تطنيش [إهمال] محاضرات صح ننضغط لمّا تيجي العلامات بس الحمد لله ننجح ونجيب علامات... ما فكرتش أنزل لمجلس الجامعة. يعني عندي القدرة بس حسيت إنه في اللي أكفأ مني، حسيت إنه عندي الكفاءة بس لأ عشان الإطار إذا بتشوفي صاحبتك هي أفضل للصالح العام. في إلي صاحبة مهندسة وهلأ متزوجة في بيت لحم، هي كانت عضوة من أعضاء المجلس ترشحت، وفي كمان صبية نسيت اسمها من الخليل وفي مجموعة بنات نزلوا عضوات في المجلس واشتغلوا وإلهم نشاطاتهم كانوا إشي كثير حلو وإلهم دور كثير كبير.(١٠)

### بسمة تشعر بغربة عن الجامعة بعد التخرج

تقول بسمة:

بعد ما تخرجوا صاحباتي، بعد سنتين – ثلاث، صرت أشعر بالغربة [عند زيارة

(١٠) بشأن إنشاء علاقة خاصة وحميمة بين السياسة والتقوى وما يترتب على ذلك من سلوك ومسؤوليات في الحيز العام كما في الحيز الخاص، بالنسبة إلى النساء، انظر الدراسة التالية عن مجتمع الضاحية الجنوبية لبيروت حيث الأغلبية الشيعية من السكان، وحيث يتمتع حزب الله بحضور طاغٍ.

Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

الجامعة]. يعني أنا بتذكر آخر مرة نزلت على الجامعة من خمس سنين يمكن أو أربع سنين ولا حدا بعرفه لا شباب حتى مرات الشكل بكون مألوف حتى ولا شكل مألوف بعرفه، فحسيت في غربة كثير كبيرة، هلأ [الآن] قوليلي [قولي لي] روحي [اذهبي إلى الجامعة]، بفضل إنه أشوف صاحباتي اللي أنا تعرفت عليهم وفي معهم علاقة قوية مثلاً في البلد في رام الله أو ييجوا على بيتي أو أروح عندهم... بس بحب مثلاً لو أشوف الأساتذة والدكاترة يعني اللي علموني كثير بحب أشوفهم، كثير في علاقة قوية.

وتوضح:

... لمّا كنا في المدرسة، يعني أنا قعدت لحد صف سابع في راهبات مار يوسف، بس [لكن] إنتي لمّا تقعدي من ثامن للتوجيهي في فترة المراهقة يعني بنات، بس لمّا بتطلعي على الجامعة شوي شوي [يصبح مطلوباً]، كيف يعني تتعاملي وتحكي مع زميلك... مش [ليس] هيك تكوني منزوية ومتقوقعة ومش عارف إيش، لأ بحكي معاكي باحترام إحكي معاه، ليش لأ [لِمَ لا]، مش غلط تساعديه بساعدك بنعطي دفاتر لبعض، كيف تحكي مثلاً مع أستاذك ومع الدكتور، يعني قوّت الشخصية أكثر. باختصار [تتعلمي] كيف تعملي علاقات اجتماعية أكثر، هذا أكثر شي أنا حسيت إنه كثير أعطاني انطلاقة قوية. أنا مع الاختلاط لكن ضمن حدود وباحترام...

## أحبت التعليم في بلدة الطيبة ولا تحبه في أم الشرايط

أول ما تعينت في قرية برام الله جنب الطيبة، قعدت فيها أربع سنين لحديث الآن بتمنى إني أرجع إلها... أنا حسيت بالنسبة إلي إنه هذا هو الجو اللي أنا اندمجت فيه وحبيته. المديرة جداً رائعة... الله يسهل عليها، تقاعدت إلها سنتين وهي أصلها من اللد ورائعة جداً، إنسانية وبتعطيكي جو راحة نفسية رهيبة... هلأ أنا بالمدرسة اللي هون [المقصود في أم الشرايط] أول ما يرن الجرس بروّح. بس غاد [هناك] كنت أنسى حالي خاصة مع بنات الثانوي والتوجيهي، أنسى حالي... يعني أنا أول ما تعينت، وأنا تخصصي مش جغرافيا، يعني أعطوني جغرافيا وتاريخ وتربية مدنية من الخامس للحادي عشر، أضل للساعة واحدة بالليل سهرانة. بدك [عليك أن] تدرّسي المنهاج وكيف تعطي أفضل المعلومات للطالبات، وأنا من النوع اللي بجيب معلومات خارجية، بشعر إنه أنا بحب أربط في الواقع خاصة الأمور التاريخية والسياسية. علاقتي كثير قوية مع الطالبات. لهلأ [حتى الآن] بتصلوا عليّ مع أهاليهم ومع المعلمات، يعني جو رائع جداً في القرية لدرجة إنه لمّا طلعت منها برضه لم



أتحمل وصرت أبكي بدي أرجع إلها. بعد ما نقلوني عل قرية أُخرى بتدّخل من عاصم لأنها أقرب... أول فصل ما اندمجت كثير، المديرة ما كنت مندمجة معها... اندمجت مع الطالبات اندمجت لدرجة إنهم حبوني وبرضه بتصلوا لهلأ... وبصعوبة لاندمجوا مع المعلمة الجديدة [التي أخذت مكان بسمة] ... وبعدها نقلني عاصم لمدرسة الكرامة الموجودة في وسط أم الشرايط... عاصم إله معارفه وطلب نقلي لأقرب مركز لي... التنقل في ظل الانتفاضة [الثانية] كان صعب.

## في مدرسة أم الشرايط: لا احترام من الطالبات ولا انسجام مع المديرة

عن المدرسة الحالية (وهي الثالثة) التي تُدرّس فيها في أم الشرايط منذ سنة ٢٠٠٣، تقول بسمة:

هاي المدرسة [تقصد المدرسة في أم الشرايط] قريبة جداً جداً، خمس دقائق [من بيتها]. يعني الحصة اليوم على الواحدة وخمسة وعشرون دقيقة خلصت كنت بالزبط على الـ ١:٣٠ في البيت. السيارات بتيجي بسرعة، ففي راحة كثير بالنسبة للمواصلات... بطلع سرفيس بسيارات قلندية، بعدين في شارع معين لازم أمشيه لأنه السيارات ما بتدخل جوه [إلى الداخل]. بس [لكن] ما في راحة نفسية بالنسبة للعلاقة مع المديرة لأنها بتعمل مشاكل ومش موضوعية... بدناش ندخل في هاي المواضع، بس أنا مش مرتاحة نفسياً، الإشي اللي بخليني أتحمل الوضع والضغط والمواد اللي عليّ إني أنا قريبة من البيت، إني بقدر بساعة أكون مجهزة أموري ومرتاحة نفسياً ولمّا ييجي عاصم أستقبله عاملة أكل ومرتبة البيت ومرتبة حالي مش بعجلة، وهذا كثير عندي أساسي. بدل ما أقضي الوقت بمواصلات وتعب وآجي هلكانة تعبانة أمرض، لأ، بشعر إنه باجي فوراً، بعمل واجباتي وخلص. ولو في عندي مشاكل في المدرسة بنساها... ما في راحة نفسية بالمدرسة بس هي قريبة بالنسبة إلي... وإن زاد عدد ساعات التدريس وعدد الطالبات. لكن العلاقات أقل لأنه بنات الريف والقرى طيبات جداً جداً، مخلصات لمعلماتهم ولمّا بحبوا بحبوا بإخلاص دون أي مصالح لدرجة إنه لمّا بتطلع المعلمة بعبطوها وبتصير تبكي، هذا اللي صار معي أنا وصار مع صاحبتي. الاحترام هناك بشكل كثير كبير... بالمدرسة هاي [تقصد المدرسة في أم الشرايط] يعني في بنات جداً خلوقات، لكن معظم الطالبات ما بسمعوا الكلمة وما بحترموا المعلم، وصارت عدة مواقف إنها الطالبة تعلّي صوتها وتجاوب على المعلمة. حتى على مستوى الذكاء والتفوق كمان [نجدهما] في القرى؛ في طالبة عندي بتدرس محاماة في أبو ديس، وفي مهندسات

وفي طب أسنان درّسناهم. وأنا بفتخر إنه أنا درّستهم توجيهي، عندهم طيبة بشكل كثير كبير في القرى. طلاب المدرسة [في أم الشرايط] في بعض منهم من الشمال وفي بعض منهم من الخليل يعني مجتمع مشكل ومختلف بشكل كثير كبير. يعني قبل فترة أجانا طالب من غزة، امبارح [أمس] أجانا طالب من نابلس [المدرسة مختلطة حتى الرابع ابتدائي ثم من الصف الخامس إلى الثامن بنات]... في مجموعة كثير كبيرة علاماتها متدنية والوسط قليل وأكمن واحدة [عدد قليل من الطالبات] بس الشاطرات. يعني مثلاً على مستوى صف ثامن ٣ – ٤ بنات اللي حاسة مثلاً إني أنا قريبة منهم من مجموع ٤٨ طالبة، الباقي صح بتكوني إنتي كثير طيبة معهم بس هم بكونوا في سن المراهقة... يعني ممكن البنت من وراكي تجاوبك لأنه خلص هيك تربيتها، هيك تنشئتها فمش كثير مندمجة معهم.

## رابعاً: الزوج يعود إلى الحديث عما يقلقه إزاء الانتقال للعيش في غزة

يثني عاصم على كلام زوجته عن طيبة مجتمع القرية قياساً بمجتمع المدينة، وهو يلمس هذا في علاقته بزملائه في الوزارة لأن الموظفين «اللي من القرى بشعر إنهم أكثر طيبة وأكثر إخلاص للآخرين، وبلمس هان [في أم الشرايط] مع الجيران من قرى الشمال بندمج معهم أكثر بكثير. بشعر إنهم أطيب وأكرم وأكثر ألفة. مجتمع المدينة للأسف هيك بتشعري إنهم أحياناً وحوش، يعني متصنعين ومتكلفين كلفة. يعني بتكلف في لبسه وبتكلف في أسلوبه وفي حياته.»

ثم يعود إلى الحديث عن الانتقال إلى غزة وما قد يترتب عليه.

> [يترتب على الانتقال إلى غزة] إنهاء حياة في مكان بنيت فيه علاقات اجتماعية وبنيت علاقات مهنية وفتحت بيت واندمجت وإلى حد ما جسدي تأقلم مع الطقس... هلأ في سجن النقب في أول صيفية ما قدرت أستوعب النار [حرارة الطقس العالية جداً]، بس بالسنة الثانية كان أقل، جسمي تأقلم. فعلى الصعيد النفسي وعلى الصعيد الفسيولوجي، الاجتماعي، المهني، الثقافي جميع الحالات، كثير بفكر كيف بدها تكون هاي النقلة [الانتقال إلى غزة] نقلة نوعية. يعني بدها [تتطلب] جهد، ولا مرة كنت بعطي لنفسي فرصة التفكير بالإجراءات بقدر ما إنه المبدأ متحقق ولا لأ. بمعنى إنه إذا أنا اقتنعت بأنه لا بد من النقلة لغزة بروح بس شو [ما هي] الإجراءات. ولا مرة الأمور الفنية فكرت فيها. يعني كيف أنقل أثاث بيتي. طيب أنا ما معي [ليس معي] تصريح إني أكون هون [في الضفة الغربية] من قبل الإسرائيليين. زوجتي طيب هي معاها هوية رام الله طيب كيف بدها تروح على غزة وكيف بدها تنتقل. بعرف إنه هاي الأمور الإجرائية كثير صعبة، بس كل تركيزي إنه أقتنع بالمبدأ. يعني كيف لمّا فكرت في الزواج مش مهم وين أسكن وشو آكل، أهم شيء أجد الإنسانة مثلاً أو شريكة الحياة اللي تملأ الفراغ اللي عندي. هلأ إن تحقق كل الأمور الفنية هاي لاحقاً تحل... أنا مش مشكلة بدب حالي على أي حاجز بطلع على قلندية وبشوفوا هويتي غزة بقولولي وين إنت على غزة. زوجتي مثلاً كيف بدها تيجي بتطلع على الأردن ومن الأردن على مصر ومن مصر على غزة مثلاً. طيب الأثاث هذا شو بدها [تريد أن] تساوي [تعمل] فيه، حقه عشرة آلاف دولار، يعني وين بدها تروح فيه، في أكثر من حل. ممكن أبيعه بمخسر مش مشكلة، ممكن ما يجيب عشرة آلاف دولار زي ما أنا اشتريته، ببيعه بخمسة آلاف دولار مش مشكلة، أو ممكن إنه في شركات نقل مثلاً أنقل الأثاث. طيب كيف هي مثلاً بدها تنقل شغلها مش مشكلة في إلي واسطة في وزارة التربية بنقلها من تربية رام الله إلى تربية غزة. طيب أنا كيف ممكن إنتقل على غزة في الوزارة، بس برضه مش مشكلة علاقتي في الوزير عنا قوية جداً حتى بحكي معاي على جوالي [التلفون النقال] وبحكي معاه على جواله... بس كل اللي بركز فيه إنه هل سأندمج هناك وإلالأ؟ هل سأجد الشيء اللي أنا ببحث عنه وهو الشعور بالأمان والشعور بالاطمئنان، الشعور بالراحة النفسية ولا لأ. هذا هو الأهم بالنسبة إلي فأنا ما كنت أفكر بالأمور الإجرائية علماً بأنه راح تواجهني عقبات كثير بقدر ما إنه هل سأجد الشيء اللي ببحث عنه والمفقود مني هان واللي هو الشعور بالأمان والشعور بالاطمئنان، والشعور بالراحة النفسية والشعور بالاندماج في المجتمع والشعور بالقضاء على وقت الفراغ. مثلاً هان، أنا بعاني جداً من القضاء على وقت الفراغ بعاني كثير بحاول أخلق جو [عاصم يعمل في الوزارة ويدرّس مادتين في كلية أبو جهاد بعد الظهر التي كان موقعها في أم الشرايط قبل أن تنتقل إلى بيتونيا]. مثلاً كثير بفكر شو بعني لي يوم الجمعة كعطلة إني أنام وأتحمم وأطبخ وأساعد بسمة. طيب، وبعدين طيب شو بعني بالنسبة إلي العيد وما تبقى لي من اليوم من الفراغ. وبعدين إنه كمان مشغول في كلية، فهذا يعني مش مشكل الأمور الفنية بقدر ما هو المبدأ هل أنا مقتنع فيه أو لأ، ممكن يتحقق هناك أو لأ هذا هو جل تفكيري.



## خشية من زحمة الواجبات الاجتماعية في غزة

بعد الاستفسار عما إذا كان عاصم قلقاً إزاء استيعابه من جانب أهله وأقاربه في غزة، يجيب قائلاً:

وفي طب أسنان درّسناهم. وأنا بفتخر إنه أنا درّستهم توجيهي، عندهم طيبة بشكل كثير كبير في القرى. طلاب المدرسة [في أم الشرايط] في بعض منهم من الشمال وفي بعض منهم من الخليل يعني مجتمع مشكل ومختلف بشكل كثير كبير. يعني قبل فترة أجانا طالب من غزة، امبارح [أمس] أجانا طالب من نابلس [المدرسة مختلطة حتى الرابع ابتدائي ثم من الصف الخامس إلى الثامن بنات]... في مجموعة كثير كبيرة علاماتها متدنية والوسط قليل وأكمن واحدة [عدد قليل من الطالبات] بس الشاطرات. يعني مثلاً على مستوى صف ثامن ٣ – ٤ بنات اللي حاسة مثلاً إني أنا قريبة منهم من مجموع ٤٨ طالبة، الباقي صح بتكوني إنتي كثير طيبة معهم بس هم بكونوا في سن المراهقة... يعني ممكن البنت من وراكي تجاوبك لأنه خلص هيك تربيتها، هيك تنشئتها فمش كثير مندمجة معهم.

## رابعاً: الزوج يعود إلى الحديث عما يقلقه إزاء الانتقال للعيش في غزة

يثني عاصم على كلام زوجته عن طيبة مجتمع القرية قياساً بمجتمع المدينة، وهو يلمس هذا في علاقته بزملائه في الوزارة لأن الموظفين «اللي من القرى بشعر إنهم أكثر طيبة وأكثر إخلاص للآخرين، وبلمس هان [في أم الشرايط] مع الجيران من قرى الشمال بندمج معهم أكثر بكثير. بشعر إنهم أطيب وأكرم وأكثر ألفة. مجتمع المدينة للأسف هيك بتشعري إنهم أحياناً وحوش، يعني متصنعين ومتكلفين كلفة. يعني بتكلف في لبسه وبتكلف في أسلوبه وفي حياته.»

ثم يعود إلى الحديث عن الانتقال إلى غزة وما قد يترتب عليه.

> [يترتب على الانتقال إلى غزة] إنهاء حياة في مكان بنيت فيه علاقات اجتماعية وبنيت علاقات مهنية وفتحت بيت واندمجت وإلى حد ما جسدي تأقلم مع الطقس... هلأ في سجن النقب في أول صيفية ما قدرت أستوعب النار [حرارة الطقس العالية جداً]، بس بالسنة الثانية كان أقل، جسمي تأقلم. فعلى الصعيد النفسي وعلى الصعيد الفسيولوجي، الاجتماعي، المهني، الثقافي جميع الحالات، كثير بفكر كيف بدها تكون هاي النقلة [الانتقال إلى غزة] نقلة نوعية. يعني بدها [تتطلب] جهد، ولا مرة كنت بعطي لنفسي فرصة التفكير بالإجراءات بقدر ما إنه المبدأ متحقق ولا لأ. بمعنى إنه إذا أنا اقتنعت بأنه لا بد من النقلة لغزة بروح بس شو [ما هي] الإجراءات. ولا مرة الأمور الفنية فكرت فيها. يعني كيف أنقل أثاث بيتي. طيب أنا ما معي [ليس معي] تصريح إني أكون هون [في الضفة الغربية] من قبل الإسرائيليين. زوجتي طيب هي معاها هوية رام الله طيب كيف بدها تروح على غزة وكيف بدها تنتقل. بعرف إنه هاي الأمور الإجرائية كثير صعبة، بس كل تركيزي إنه أقتنع بالمبدأ. يعني كيف لمّا فكرت في الزواج مش مهم وين أسكن وشو آكل، أهم شيء أجد الإنسانة مثلاً أو شريكة الحياة اللي تملأ الفراغ اللي عندي. هلأ إن تحقق كل الأمور الفنية هاي لاحقاً تحل... أنا مش مشكلة بدب حالي على أي حاجز بطلع على قلندية وبشوفوا هويتي غزة بقولولي وين إنت على غزة. زوجتي مثلاً كيف بدها تيجي بتطلع على الأردن ومن الأردن على مصر ومن مصر على غزة مثلاً. طيب الأثاث هذا شو بدها [تريد أن] تساوي [تعمل] فيه، حقه عشرة آلاف دولار، يعني وين بدها تروح فيه، في أكثر من حل. ممكن أبيعه بمخسر مش مشكلة، ممكن ما يجيب عشرة آلاف دولار زي ما أنا اشتريته، ببيعه بخمسة آلاف دولار مش مشكلة، أو ممكن إنه في شركات نقل مثلاً أنقل الأثاث. طيب كيف هي مثلاً بدها تنقل شغلها مش مشكلة في إلي واسطة في وزارة التربية بنقلها من تربية رام الله إلى تربية غزة. طيب أنا كيف ممكن إنتقل على غزة في الوزارة، بس برضه مش مشكلة علاقتي في الوزير عنا قوية جداً حتى بحكي معاي على جوالي [التلفون النقال] وبحكي معاه على جواله... بس كل اللي بركز فيه إنه هل سأندمج هناك وإلالأ؟ هل سأجد الشيء اللي أنا ببحث عنه وهو الشعور بالأمان والشعور بالاطمئنان، الشعور بالراحة النفسية ولا لأ. هذا هو الأهم بالنسبة إلي فأنا ما كنت أفكر بالأمور الإجرائية علماً بأنه راح تواجهني عقبات كثير بقدر ما إنه هل سأجد الشيء اللي ببحث عنه والمفقود مني هان واللي هو الشعور بالأمان والشعور بالاطمئنان، والشعور بالراحة النفسية والشعور بالاندماج في المجتمع والشعور بالقضاء على وقت الفراغ. مثلاً هان، أنا بعاني جداً من القضاء على وقت الفراغ بعاني كثير بحاول أخلق جو [عاصم يعمل في الوزارة ويدرّس مادتين في كلية أبو جهاد بعد الظهر التي كان موقعها في أم الشرايط قبل أن تنتقل إلى بيتونيا]. مثلاً كثير بفكر شو بعني لي يوم الجمعة كعطلة إني أنام وأتحمم وأطبخ وأساعد بسمة. طيب، وبعدين طيب شو بعني بالنسبة إلي العيد وما تبقى لي من اليوم من الفراغ. وبعدين إنه كمان مشغول في كلية، فهذا يعني مش مشكل الأمور الفنية بقدر ما هو المبدأ هل أنا مقتنع فيه أو لأ، ممكن يتحقق هناك أو لأ هذا هو جل تفكيري.



### خشية من زحمة الواجبات الاجتماعية في غزة

بعد الاستفسار عما إذا كان عاصم قلقاً إزاء استيعابه من جانب أهله وأقاربه في غزة، يجيب قائلاً:

السؤال هو إذا أنا راح استوعبهم. هم بتمنوا جداً إنه أروّح [أعود إلى غزة]، يعني من زمان بزنوا عليّ [يلحّون عليّ] إنه أروّح. المشكلة إنه أنا هل راح أستوعب الحياة الجماعية ولا لأ. مهي [فهذه] برضه [أيضاً] مشكلة. مثلاً أنا هان [المقصود في أم الشرايط ورام الله] بكل المناسبات الاجتماعية اللي بتصير في العائلة ما إلي أي [ليس لي] علاقة فيها ولا في أي جهد يذكر. مثلاً يوم العيد في نظام تقليدي عندي مثلاً بودي عيدية لخواتي اللي هي ١٠٠ دينار أردني، بحولها لحساب أخوي في البنك، وهو بيسحبهن قبل العيد وبروح عليهم لخواتي بالعيد. وأنا بدوري بتصل من هان بكل واحدة خمس دقائق وكان الله في السر عليم. بس ما في إنه روح فلانة ولدت وفلانة نزلت وفلانة أبصر شو صار عندها وعند زوجها، وفلانة أبصر شو ابنها سخن، وفلان بجوز ابن عم خالتك روّح من الحج طيب أنا شو بعنيلي [ما دخلي] بكل هاي الأمور. بعيد هان [في رام الله] جداً مريح بالنسبة لي فالفكرة إنه أنا هل راح أستوعب الحياة الجماعية هناك ولا لأ. وكثير أنا بحكي لبسمة يعني راح أثبت سياسة معينة منذ البدء. يعني راح أصغّر مجتمعي ومش راح أفتح علاقاتي مع الجميع، وراح تكون علاقات مقننة مش راح أكون ساذج... في مساحة حرام [يقصد حيز خاص له] كما كان يقول أستاذي في الجامعة.

### يخطط لحيز خاص له ولأسرته في غزة ليحمي نفسه من تدخلات عائلته

يعتقد عاصم أن خلاصه يتم عبر إنشاء عالم مصغر له ولأسرته عند عودته إلى غزة، وأن هذا لن يتسبب بمشكلة مع أهله وأقاربه هناك لأنه

> بالنسبة إلهم [لأهله وأقاربه] أهون من عالم مبعد كلياً هان [في رام الله]. يعني مثلاً أنا يوم العيد بحكي مع أختي، أختي هذه كبيرة كثير، عمرها بجوز ٤٥ – ٤٦ سنة، وابنها طبيب تخرج من تركيا. هي تجوزت صغيرة، فبتفاجأ إنها زعلانة مني وبدها تسكر [تغلق] الخط في وجهي، وبتقولي إنتوا الواحد منكم بعد ما تزوجوا ما بتسألوش [لا تسألون] وبتهتموش [ولا تهتمون] ومش عارف كيف، مش هيك بس إحنا علاقتنا الاجتماعية، الأخوة والأخوات، بحكم تربينا أيتام كانت قوية. يعني ولا مرة كان في ندية بين الأخوة يعني اللي بيجوا على روس بعض وأكبر من الثاني. هلأ هم بتمنوا بشكل كبير جداً إني أرجع وبنظروا إنه عاصم بوضعه الأكاديمي والمهني بشكّل سند إلهم، على الأقل سند معنوي... إنه إلنا أخ بحمل شهادة كذا وخريج جامعة كذا وبشتغل كذا.. يعني أنا اللي يمكن راح أواجه مشكلة إنه كيف بدي أرتب أموري بهذا الاتجاه...



### يعود مجدداً إلى الموازنة بين خيار البقاء وخيار الرحيل

يعود عاصم إلى حيرته بشأن قرار الانتقال إلى غزة. وكان ذكر أنه سجل نفسه في سجل المنتخبين في منطقة رام الله معتمداً على بطاقة عمله في الوزارة، وينوي المشاركة في التصويت للانتخابات التشريعية المقبلة (جرت في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦).

> ... في إلي كياني الخاص، بالكاد صارت زوجتي على فكرة تطب فيه [تتعرف عليه]. بتستغربي (مخاطباً إحدى الباحثات) من اللي بحكيه [مما أقوله]. كثير هي [يعني زوجته] بتفترض إني أنا بعطيها تقرير في نهاية اليوم بشو اللي صار معاي [بما جرى معي]، هي مش عارفة إنه بعطيها بالكاد خمسين بالمية من الأحداث. هلأ فما بالك بدي أستوعب عائلة بأكملها. مش مهم كيف بنظر للأمور مش مهم هذا اللي قاعدين عليه [يشير إلى الكنبة] حقه ٢٥٠٠ شيكل لو بعته بألف شيكل مش مهم... مش مهم عندي الأمور الفنية بقدر ما هي الشغلات الأساسية موجودة ولا لأ. ومش مهم إنه تتيمم أو تتوضى بس مهم إنه تقتنع إنه لازم تصلي... بالصدفة بقرأ [أقرأ] قبل فترة في جريدة «القدس» حاطين [وضعوا] إعلان للممنوعين من السفر ومن التصاريح إنه في مكتب محامي بياخذ ١٠٠٠ شيكل [لترتيب تصريح بالسفر إلى غزة]، فرحت عليهم أستفسر منهم وبلشت [بدأت] أشتغل على الموضوع إنه بدي أحاول إنه أطلع تصريح [للانتقال إلى غزة]... هلأ الإشي اللي بدي أسويه [أعمله] وبفكر فيه أنه آخذ تصريح أروح وأرجع إني أضمن العودة هان [إلى رام الله] بحيث إنه إذا أعجبني الوضع هناك بدي أرجع أرتب أموري هان. بدي فترة أرتب أموري وأنهي كثير من الشغلات لأنه بدي أنقل حياة بأكملها. طيب وإذا ما عجبتني الأمور بدي أرجع هان أضل هان، فهويتي غزة، أوكيه، بتعني هويتي إني اتاخذ وأنحط [يتم وضعي] كلي في غزة، بودوني [يرسلونني ويقصد سلطات الاحتلال] على معبر إيريز. بعدين في شغلة ثانية أنا كنت أفكر فيها إنه مثلاً من حيث المساحة هل تعلمي إنه غزة أوسع بكثير من رام الله والضفة. معروف إنه غزة سجن بس بالنسبة إلي أنا ما بطلع بره [خارج] حدود رام الله صار إلي سبع سنوات، صار إلي من سنة ٩٧ وإحنا [يقصد وقت المقابلة] بسنة ٢٠٠٤. يعني إذا طلعت بره حدود رام الله يمكن لا تتعدى العشر مرات وبهوية مزورة... بدي أفترض إنه أنا بدي أعيش في منطقة الشمال، مهي مقسمة شمال ووسط وجنوب، منطقة الشمال في غزة طبعاً هو مش دائماً مقسم أحياناً بفتحوا الحاجز وأحياناً بسكروه [يغلقونه]. هلأ لنفترض إنه أنا بدي أضل في القسم الثالث اللي هو من حيث الرقي أرقى منطقة والحياة هناك مقارنة بالأماكن الأُخرى، هذا مساحته أكبر من مساحة رام الله. يعني مثلاً أنا بحب

جامعة بير زيت جداً ونفسي أدخل جامعة بير زيت من يوم ما تخرجت ما رحت إلاّ مرة واحدة فقط وبهوية غير هويتي [التي هي هوية غزة]... آه بعدين بشعر بنوع من الارتياح. بعاود أقول طيب مهو مش عاطل الوضع هون مش سيئ، فاهمة عليّ كيف. كمان أنا نفسي مش حاسم مية بالمية [مئة بالمئة]، بس حاط هيك كخيار بالنسبة إلي يعني بقترب أكثر وأكثر باتجاه الترويح على غزة. ممكن بتواجهني مشكلة ثانية إنه مرات بشعر بالذنب تجاه زوجتي، طيب هي شو ذنبها إنها تروح على غزة والمجتمع غريب بالنسبة إلها والثقافة بتختلف، والحياة تختلف، واللهجة تختلف، والناس تختلف. طيب رام الله كل شارع بالنسبة إلها مرتبط بذكريات طفولتها وحياتها. طيب هي شو ذنبها هذا اللي بفكر فيه. هاي بتصفي [تصبح] مشكلة بالنسبة إلي مضاعفة... بعد الزواج بختلف الوضع بزيد العبء أكثر وأكثر.

### خلال فترة اجتياح الجيش الإسرائيلي لرام الله، لم يفكر في العودة إلى غزة

يستذكر عاصم اضطراره إلى الاختباء في بلدة بيتونيا خلال الأسابيع الأولى من الاجتياح الإسرائيلي في ربيع سنة ٢٠٠٢.

أجت فترة [مرت فترة] ما كنت أفكر على الإطلاق في غزة، وكان عندي استعداد إنه أنطخ [أُقتل بالرصاص] وأندفن هان، بس ما أترحل. كنا متزوجين جديد، إلنا بجوز [على أغلب الظن] سبعة أشهر في حينه. لذا طلعت من البيت [في أم الشرايط] خوفاً من إنهم ييجوا [يقصد الجيش الإسرائيلي]... وكان متوقع إنه إسكان كبير زي هذا ييجوا عليه الجيش ويفتشوه، وإشي زي هيك، ويشوفوا هويتي غزة ويرحلوني. إحنا كنا أربع شباب أنا وكمان ثلاثة، رحنا عند نسايب شب صاحبنا ساكن في طرف بيتونيا، بوصلهاش [لا تصل إليها] الأحداث على الإطلاق. قبل الاجتياح بيوم يعني ليلة الاجتياح، كانت ليلة خميس، على جمعة يومها بسمة [زوجته] راحت عند أهلها، وأنا والشباب صحابي رحنا عند نسايبه للشب صاحبي في بيتونيا مطرفين جداً [على أطراف البلدة]. وضلينا طول فترة الاجتياح هناك، وما وصلوش لهديك الأماكن [لم يصلوا إلى تلك الأماكن] والمناطق... بضله [يبقى] بيت فيه عائلة مش ماخذ الواحد حريته بشكل كامل... وبعد هذا الاجتياح اللي دام عشرين يوم رجعت زوجتي ورجعنا هون [يقصد إلى الشقة في أم الشرايط].

وتستذكر بسمة هذه الفترة قائلة:

يعني مثلاً أنا كنت في مكان وعاصم في مكان، يعني طول الوقت أتصل عليه على الجوال أطمئن على أخباره. كان في كثير خوف، بعدين في الفترة هديك [تلك] كان



أي حدا يبين راسه من الشباك كانوا يقنصوه، والجيران عند أهلي استشهد شبين أو ثلاثة وهم على الفرندة؛ في منهم واحد كان نازل تحت البيت بده يجيب بس خبز، تخيلي واستشهد، قنصوه. فكثير كانت فترة بتخوف للجميع. كنت دايماً أتصل عليه وأسأل عن أخباره.

### الاجتياح الإسرائيلي وتأزم علاقة عاصم بأهل زوجته

يعاود عاصم الحديث عن العلاقة بأهل زوجته فيقول:

في شغلة [مسألة] كنت بدي أحكيها حول وين رحت، وكنت حكيتها لبسمة، إنه مين أولى كان [من كان عليه واجب أكثر] لاستيعابي نسايبي ولا نسايب الشب صاحبي؟ يعني ليش [لماذا] علاقتي قوية جداً مع نسايب الشب صاحبي، ونسايبه بحبوني كثير؟ لمّا تخرجت من الماجستير نزلولي [وضعوا لي] تهنئة في جريدة «القدس»، بالمقابل أهلها ما حكولي مبروك... الشباب أصحابي أجوا عندي هان على البيت وحكوا إنه في متوقع اجتياح، وحكي إنه الجيش يحشد القوات حوالين رام الله وإنه بده يجتاح رام الله. فكان في هديك الفترة إلهم ثلاثة إلى أربعة أيام بقولوا إنه بده يصير في اجتياح... هداك اليوم قلت طيب إيش بدنا نساوي [ماذا يجب علينا أن نعمل] من باب الاحتياط بنروح عند أهلها. عند أهلها بيت على السطوح فيه غرفة ومطبخ وحمام صغار، فضلهم [بقي أصحابي] معاي وافترضوا إنه علاقتي مع نسايبي قوية كثير فأجوا (جاؤوا) معاي. طبعاً بسمة نامت في الشقة تحت عند أهلها. وأنا والشباب صحابي نمنا فوق. هلأ بهديك [في تلك] الليلة تقريباً الساعة ثنتين بالليل دخل الجيش وكان المطر شديد كثير. هلأ الشباب صحابي زي حكايتي وضعهم فش [لا يوجد] مشكلة عليهم بس في مشكلة بالهوية. وفي واحد من أصحابي كان بعرف إنه في عليه اعتراف، كان حدا بالزمانات [في فترة سابقة] معترف عليه وبطلعش برا [لا يغادر] رام الله... المهم في هديك الليلة دخلوا رام الله الساعة الثانية بالليل إشي زي هيك، وكان مطر شديد. الصبح تقريباً الساعة الخامسة أجوا عمامها [الزوجته] وحكولي إنه أصحابك مش مرحب فيهم... حكولي إنه ممكن يصير في تفتيش إنت مُستوعب، أمّا الشباب اللي معك فلأ... فقلت لأ يعني مستحيل أحكي للشباب صحابي إطلعوا بعد ما صار الاجتياح وصاروا داخلين. الشب صاحبي إله نسايبه في بيتونيا مطرفين [على أطراف البلدة]، وعلاقتي منيحة مع نسايبه. صحبة أنا مع نسايبه قبل ما يناسبهم، ويتزوج بنتهم. يعني بعرفهم وبعرفوني، صحبة سجن. فالمهم رحنا عندهم وطلعنا بالاجتياح طبعاً كانوا أهل بسمة ساكنين في رام الله التحتا وكان الجيش لا يزال واصل تقريباً لعند دوار الساعة وكان يتقدم بشكل

بطيء شديد، فطلعنا برا البيت [خارج البيت]، وفي مسلحين كثير... فطلعنا وكان معاي في حينه سيارة. طلعنا إحنا والشباب الأربعة. فكان الوضع خطر جداً، ما كان دخلوا بيتونيا بعد، ويمكن هاي كانت بداية توتر العلاقة مع أهلها... هل نسايبي اللي من المفترض أن يكونوا أهل لي وإلا نسايب صاحبي؟ وشافت بسمة مثلاً بعد ما تخرجت من الماجستير، بتفاجأ يوم بفتح جريدة «القدس» إلاّ هو الزلمة حما صاحبي وأولاده منزلينلي [ناشرين] تهنئة بالجريدة، بالمقابل أهلها ما حكولي كلمة مبروك أو ما حكولي كلمة مرحبا... وكانت هاي على فكرة بداية توتر العلاقة معهم.

### توثق العلاقة بين الجيران خلال الاجتياح وحظر التجوال

يتحدث عاصم عن فترة الاجتياح فيقول:

> إذا بنحكي عن الاجتياح كان في واحد بدأ من ٢٩ آذار [مارس] وحتى ٢٢ نيسان [أبريل]، تبعه [اجتياح آخر] في ٢٣ حزيران [يونيو] وشهر سبعة وثمانية وتسعة وعشرة... مضينها [أي فترة الاجتياح الثانية] هان في البيت. وخلال الفترة تطورت العلاقة بين الجيران أكثر. يعني جارنا... اللي رحتوا عنده [مخاطباً الباحثين الذين أجروا مقابلة مع جاره]، ما كنت بعرفه إلاّ بالشكل. وكنت بعرف اسمه الأول... من خلال إنه اسمه مكتوب على جرس باب الدار. وصرنا نطلع نقعد برا [في الخارج] على باب الدار. وصرت بعرفه وبعرفني، وصار في مادة حديث وصرت بعرف كثير من الأمور عنه وبعرف كثير من الأمور عني، فصار في ود وصار في ألفة... في العمارة تقريباً ثلاثة أقسام؛ قسم أول وقسم وسطاني وقسم ثالث. هلأ إحنا هان في القسم رقم ثلاثة، كل قسم إلى حد ما في مفرده [لوحده]. فنحكي عن القسم الثالث. كان في علاقة مع الجميع بس مش بالضرورة إنه أنا كل واحد بدي أتعامل معاه أقتنع بشخصيته وأنسجم معاه؛ مع البعض ضلت العلاقة رسمية مجرد إنه عرفته وتعرفت عليه، بس ما أعطيه المجال والبعض لأ [غير ذلك]. مثلاً في جزء من الجيران إحنا هان اتنعشر [١٢] سكنة [شقة]، يمكن في جزء ما انسجمت معهم وبالكاد إنه في علاقة. يعني على الرغم إنه انحشرنا في منع التجول مع بعض وفي الاجتياح مع بعض... بهديك [بتلك] الفترة كنت بمر بضائقة مالية كان إلنا متزوجين تسع شهور وكنت بمر بضائقة خانقة والرواتب تأخرت... أنا بذكر مثلاً مرة من المرات الراتب بدل ما ينزل أول الشهر، نزل بآخر الشهر. كانت الرواتب تتأخر، فكان معاي أيامها سيارة، فلمّا بفكوا منع التجول لمّا واحد بشوف سيارتي [واقفة] بعرف إنه أنا ما طلعت لأنه هاي سيارتي موجودة، يعني أنا ما زلت في



> البيت. فأحد الجيران اتصل فيّ من فوق وقال إنهم فكوا المنع [أي منع التجوال] لمدة ٣ ساعات بفكرني بعرفش [لا أعرف]. طبعاً أنا مش راضي أطلع لأنه ما معي مصاري [ليس معي نقود]، ولازمني شغلات كثير فحكيتله، والله بعد تقريباً نص ساعة برن الجرس وبتفاجأ إنه هو جايب متين (٢٠٠) شيكل. هلأ هو فهمها وشكله شب منيح، يعني فهمها إنه طيب هو شاف سيارتي ما طلعت، طب هو هل يعقل إنه إلنا أسبوع ما طلعنا من الدار فش نقص بأي شيء، طبعاً كان في نقص بأشياء كثيرة.... المهم فما شفته إلاّ هو جايب المتين، رماها وخلى الأصنصير [المصعد] مفتوح وطلع فيه وضله رايح. لاحقاً لمّا رجعتله إياها رفض ياخذها، بالأخير أقنعته إنه أنا لمّا بنزنق عشان أتجرأ إني أنا أطلب منك لازم تاخذها، وإذا ما أخذتها مش راح أطلب منك مرة ثانية. هلأ صار في نوع من الألفة ونوع من الود، طبعاً النساء [الزوجتين] صاروا يعرفوا بعض، بعد ما كانوا ما يعرفوا بعض على الإطلاق. صرنا نعرف [عن الجيران] بعض الجزئيات والتفاصيل، طبعاً مش الخصوصيات يعني فلان شو اسمه من وين وقديش [كم] عنده ولاد ولا شو دارس وشو بشتغل، يمكن أكثر جار حسيت إني اندمجت معاه، وحسيت إني قريب منه وهو قريب مني هو جارنا اللي على قبالنا [يسكن في مواجهة شقته]....

### تنامي التفاهم بين سكان البناية

يتابع عاصم مقارناً بين فترة ما قبل الاجتياح وما بعده فيما يخص العلاقة بالجيران.

> قبل الاجتياح هدول [هؤلاء] الناس اللي من نابلس اللي حكت [زوجته] عنهم هم شب وزوجته وعندهم بنتين ما كنا نعرفهم. هدول سكنوا منا وفوق. وكنا مزعوجين جداً من كثر التخبيط، وكنت أشكي منهم كثير لحارس البناية... وتطلع بنت اسمها... وبنت اسمها... تنادي الأُخرى باللهجة النابلسية (صرت أشتم كل منهن). هلأ لاحقاً بعد الاجتياح تعرفنا عليهم ولاقيناهم كثير رائعين لدرجة إنه بشهر سبعة الماضي [تموز/يوليو ٢٠٠٤] اتخذوا قرار إنهم يرجعوا على نابلس بس لمّا ودعتهم بسمة صارت تبكي، وأنا ضليت [بقيت] ثلاثة إلى أربعة أيام مكتئب بشكل حقيقي، ومش قادر أتصور العمارة من دونهم، كنا منسجمين معهم كثير. يعني هاي من الجوانب الإيجابية في الاجتياح. قبل الاجتياح بحكيلك هم كانوا منا وفوق وعندهم بنتين صغار ودايماً تخبيط تخبيط. هلأ هون [العمارة] شغل تجاري (معمول بأقل كلفة) بشكل يعني الباطون بنقل الصوت فهدا مزعج، وأشكي للجيران وأشكي للحارس وأشكي لصاحب العمارة إنه إحكي للسعادين اللي منا وفوق. يعني أنا نومي هادي كثير حتى كثير من الأحيان بسمة بتكون نايمة

وأنا بكون هان طافي الضو وبكون هان قاعد وسرحان... العمارة هادية، أنا بقولك بس هم كانوا كثير مزعجين. هلأ لاحقاً لمّا تعرفنا عليهم صار في نوع من الود والمعرفة، صاروا هم ييجوا يقولولنا أزعجناكم نقولهم فش إزعاج، وكأنه صرت بتجرأ أمسك بناتهم وأضربهن. بتعرفي كيف يعني خلق نوع من الألفة. في بعض الجيران ما انسجمت معهم، وعلاقتي معهم ضلت سطحية، يعني ما اتفقنا في التفكير وطريقة الحياة. بس بشكل عام صار في نوع من الود. وهذا يجعل الإنسان بشعر بنوع من الأمان والاطمئنان... مثلاً مع أبو... أنا بروح عنده على شغله أحياناً وهو بيجي عندي على شغلي. صرنا بنتابع أخبار بعض؛ شو صار معي وشو صار معاه وهذا بالوضع الطبيعي بشعره بنوع من الأمان وبنوع من الألفة. ويعني مثلاً أبو... جارنا نفسه هلأ هو بده يبيع سيارته وشرا سيارة ثانية فصار عنده سيارتين، في واحد بعرفه بده يشتري سيارة فحكيت معاه فبده ييجي [يريد أن يحضر كي] يشتريها، فقلت لأبو... إنه فلان من الناس بده ييجي يشتري السيارة. قالي أنا والله أنا مش تاجر خذ هذه السيارة واتصرف فيها أنا ما بعرف في الأسعار. قلتله لأ إنت يعني أطلب سعر كذا عشان تنزل حتى سعر كذا لأنه أنا بعرف إنه هاي السيارة موديلها كذا ونوعها كذا وبتساوي مبلغ كذا وكذا. هلأ بقولي يا عمي تصرف في هاي الشغلة هاي مفاتيح السيارة وتصرف فيها زي ما إنت شايف. صار في نوع من الثقة ويعني هو لو تأخر بالليل ما بخاف على زوجته، هديك اليوم أنا بسأل بسمة سؤال لو ظرف طارئ معاي إنه وأنا نايم شفتيني تعبت شو كيف بتتصرفي شو أول خطوة بتتخذيها... هي بتقول أول شي أنا بتصل على أبو... جارنا، أنا بس بدي أشوف شو ردة فعلها، فهمتي كيف. قبل الاجتياح ما كان في هاي العلاقة يعني ما في حدا بيعرف بعض. على سبيل المثال، مرة أجا واحد عندي – وهو من العمارة كان ساكن بالطابق السادس أو الخامس – فأخذ دورة عنا في الوزارة لشغله، تعرفت عليه وبسأله وين ساكن بقولي في أم الشرايط، وين في أم الشرايط بقولي في عمارة... [العمارة نفسها التي يسكنها عاصم] بقوله وين في عمارة... بقولي في القسم الثالث بقوله وين في القسم الثالث في أي طابق، هلأ استغرب من الأسئلة، فبقوله في سيارة كاديك بتشوفها هاي قالي آه هاي موديل الـ ٨٧ قلتله هاي إلي، يعني عرفته بالصدفة... في [بين الجيران] نوع من الاتفاق الضمني إنه إحنا جميعنا مش من هاي البلد، يعني هذا من قرية... في منطقة طولكرم اللي منا من قرية... برضه قضاء طولكرم المقابل مني من قلقيلية واللي مني وفوق من نابلس ولا واحد من رام الله.



### بسمة تؤكد تنامي علاقات حميمة بالجيران غداة الاجتياح

تشرح بسمة تنامي العلاقة بالجيران فتقول:

> يعني أم... في واحدة اسمها أم... فوق كمان وفي صبية كمان اسمها... وفي كمان الجارة اللي رجعت (مع أسرتها) على نابلس قبل أكمن شهر [بضعة أشهر]، هدول كثير أمامير [أناس لطفاء]. يعني علاقتنا كثير قوية ييجوا عنا ونزورهم ونسهر بره [في الخارج] بالليل... وقت منع التجول كنت أشوفهم ونروح ونيجي. بس بتعرفي قعدة الرجال والشباب كانت أكثر. يعني يسهروا ويلعبوا شده [ورق]، بس فيما بعد لمّا الأمور انفرجت صرنا نروح نزور بعضنا مثلاً بالمناسبات الاجتماعية ييجوا عندي. قبل الاجتياح في البعض [من الجيران] ما كنا نعرف أشكالهم، كنا بالصدف نعرف إنه هذا الفلان ساكن بالعمارة... حتى مرات بتذكر أيام الاجتياح، وأنا من النوع اللي بخجل إنه أطلب شي من جاري، بس إنه عشان كثير العلاقة قوية وطيبين بتذكر مرة إني أخذت من جارتي شوية بهارات نقص علينا شوي، وهي مرة طلبت مني واللي فوق دار أبو... سكر. وشي يعني حلو كنا نساعد بعض ونعطي بعض ونطلب من بعض من غير ما يكون في إحراج.... أنا من النوع أنا اللي ما بحب بس بالنهاية ما في مشكلة إذا حدا طلب مني بعطيه. أنا من النوع اللي بخجل أطلب بس ما حسيت إنه في خجل كنا نساعد بعض ونعطي بعض يعني شو اللي محتاجينه [ما نحتاج إليه].

### شابات في البناية ومعايير مزدوجة

ولدى الاستفسار عما إن كان هناك تدخل في شؤون الشابات الأربع اللواتي يسكنّ معاً في إحدى الشقق في البناية، قال عاصم:

> آه سؤالك كثير مهم... إحنا مجتمعنا مجتمع ناس حشريين [يحبون التدخل في الشأن الخاص]. هلأ أنا كشب [كشاب] أحياناً بروّح [أعود إلى البيت] على الواحدة [ليلاً] ما حدا بسأل وين عاصم، وبشوفوني على فكرة. بس بالمقابل إذا البنت تأخرت للساعة عشرة بصير يقولك طيب وين كاينة هاي [أين كانت هذه] وبسمعها. وإحكيت [تكلمت] مع الجيران كثير طيب شو دخلكم... حول البنات هدول. في ناس بتحشر حالها، يعني إنه وين كاينة وليش لهلأ [للآن] وفي تعليق، وفي ناس شو دخلني زيي [مثلي]. أنا طيب شو دخلني يعني أو ليش مثلاً البنت تتحاسب والشاب ما يحاسب. أحياناً مثلاً كانوا ينتقدوا البنات إنه والله دائماً فاتحات المسجل وبرقصن وبغنين، هلأ بالمقابل مش قادرين الناس تفهم إنه مجتمع الطلبة ومجتمع الشباب مجتمع العزابية ومجتمع العزابيات بختلف عن مجتمع

المتزوجين؛ هذا اللي عنده طفل وبده ينام بدري عشان هو بده يصحى الصبح وعنده التزامات مختلفة.... إلاّ بحشروا حالهم، فلانة روّحت، وشاب اللي وصّلها يعني طيب يعني شو دخلك إنت، غيران يعني، وإلاّ شو القصة يعني... مثلاً ليش أنا مبرر إلي كان فترة من الفترات بعد الاجتياح شباب أصحابي ييجوا عندي هان وبنلعب شدة [ورق] مع بعض، وكان في اتفاق بيني وبين بسمة وكانت هي تحكيلي أنا بستوعب تمام (لأنه الجيش منتشر بشكل كثيف جداً)؛ الغرفة عندكم والتلفزيون عندكم والمسجل عندكم والراديو عندكم مستعدة أساويلكم [أعد لكم] شاي وقهوة بس أهم إشي ما تطلعش، مقابل ما تطلعش [أخرج] بستوعب [أتفهم]. هلأ ولا مرة كان أي جار من الجيران بنظرلي نظرة سلبية كنا بنضحك ونصرخ ونصوت ولا مرة كان حدا يراجعني ولا عنده استعداد أصلاً يتجرأ... بس في المقابل البنات هدول أحياناً بكونوا عاملين جو بدهم يكيفوا ينبسطوا بدهم يرقصوا بكونوا فاتحين مسجل، عدة مرات يراجعوهم الجيران يقولولهم في ضجة منكم مش عارفين ننام ومش عارفين... بعدين كانت بتضرب الساعة احدعش [١١] بالليل بطبخن مقلوبة، ولأنه فيش [ليس لديهن] غسالة كلهم بغسلوا على إيديهم زي إمي بالزمانات، فحياة الطلاب أبسط كثير. النظام مش موجود مثل بحياة المتزوجين. المتزوجة لازم تطبخ يوم الجمعة عشان الطبخة تكفي ثلاث أيام عشان عليها شغل.

وتوضح بسمة قائلة:

يعني مثلاً في صبية أمورة كثير اسمها... بالآخر إنه يعني مش كثير في علاقة معاها بس في النهاية هذا – الشاب اللي وصلها – طلع خطيبها. يعني إنه آه هي ماشية مع شاب ومش عارفة إيش، وكذا بس أنا مثلاً كنت سامعة إنها خاطبة، بالصدفة هيك التقيت أنا وإياها بالسيارة طلعت خاطبة، يعني الواحد بفكر إنه في بعض الجوانب إنه آه وكذا... بمفهومهم غلط. فيا حرام بتحسي يعني إنه الله يعينهم...

### اللجنة الشعبية تتدخل لحل مشكلة بين الشابات وأحد الجيران

يقول عاصم إنه لا توجد لجنة للعمارة وإنه «فرض نفسه مختار على جميع العمارة»، وإنه زكّى نفسه والجميع يعود إليه. يضيف:

كان مرة صار في مشكلة بين هدول البنات وجار آخر إلنا. يعني هدول البنات شعروا بنوع من الاضطهاد من الجار. وهذا واصل للسلطة وإله علاقات وما إلى ذلك من الأمور، وكان ساكن هو تحت [شقة الشابات]. كان مشكلته معهم التخبيط والدوشة [الضجة] المستمرة وصارت مشكلة، وسبوا على بعض لأنه كيف يطلع يرن عليهن



الساعة تنتين [٢] بالليل على الإنتركوم ومش عارف كيف وصارت ضجة، فراحوا البنات على اللجنة الشعبية... هم راحوا على اللجنة الشعبية على اعتبار إنتوا إذا شايفينا بنات غريبات لأ إحنا بنروح لناس آخرين وبنفاجئهم، بالأخص إنه شافوا هذا الشخص علاقته مع الجيران الآخرين كويسة [جيدة] فشعروا إنه العمارة كلها ضدهم... أجوا تاعون [أعضاء] اللجنة الشعبية كان دورهم سلبي من ناحية إنهم طوروا الموضوع. إحنا الجيران زعلنا [غضبنا] كان إحنا أجدر إنه نحل مشكلة من هالنوع، ليش تروحوا لناس غرب [أي اللجنة الشعبية]. يعني أنا بعرفهم تاعون اللجنة الشعبية أنا مشيتهم وقلتلهم روحوا [أخبرتهم] إحنا أقدر على حل مشكلة وحلينا الموضوع. بالأخير الجار هذا طلع من العمارة بس يعني كونها اللجنة الشعبية تدخلت طورت الموضوع كإنه في إشي كبير، والبنات لا زلنا ساكنات في العمارة، صار إلهم بهاي [بهذا الجزء من البناية] القسم ثلاث سنين. كانوا بالقسم الوسطاني بس مستأجرين شقة كبيرة كانت أجرتها ٣٠٠ دينار أجوا على هاي الأرخص ٢٥٠ دينار، والشقة مش معفشة.

تعلق بسمة:

بشكل عام هي دار الصبايا يعني محافظات محترمات مش سيئات، لحالهم لبالهم مش كثير علاقاتهن [ليس لهن علاقات واسعة]، وعدوني إنه مثلاً ييجوا يزوروني، بس بالنهاية بضل عندهم مسؤولياتهم يعني وكل واحدة عندها ظروفها، بس يعني محافظات محترمات.

## خامساً: فيما وراء التباس العلاقة بالمكان

تكشف جلسات الحوار المطولة مع عاصم وبسمة، بشكل تفصيلي وشبه درامي، عملية تعطل علاقة ذات معنى بمكان جديد سكنه زوجان جامعيان، الزوج من غزة والزوجة من رام الله. وتبيّن الجلسات تجاذباً لدى الزوج بين رغبة في التوطن في رام الله أو أحد امتداداتها، حيث الأصدقاء، وحيث أتم دراسته الجامعية، وحيث يمتلك حيزه الخاص وقدرة على الاندماج في أسلوب حياة الطبقة الوسطى، وبين رغبة في الرحيل إلى غزة حيث العائلة الممتدة، والمكانة الاجتماعية المضمونة، وتكلفة الحياة الأرخص. كذلك تُبرز هذه الجلسات تجاذباً لدى الزوجة بين الرغبة في البقاء حيث عائلتها الممتدة وعلاقاتها الاجتماعية ومعرفتها بالمكان، وحيث ترغب في تأسيس أُسرتها، وبين الانشداد إلى مساندة الزوج في رغبته في الرحيل بعدما فشل (أو هكذا يبدو له) في كسب مساندة عائلة زوجته

واعترافها به.

وقد أبرزت اللقاءات مع شخصيات من أم الشرايط (منها اللقاء مع عاصم وبسمة) سمة الموقع الحضرية. فعدا غياب التشكيلات «العشائرية»، أو الجهوية، عن الحي، لا يتبين أن هناك حضوراً ملموساً للعلاقات المستندة إلى العائلة الممتدة كمؤثر في الحياة اليومية للفرد أو الأسرة، وإنما تتكشف لدى هذه العائلة كعلاقات مشحونة بالتوتر، كما توضح رواية بسمة وعاصم. ومن السمات الحضرية للمكان أن أصدقاء الزوجين الحميميين هم جميعاً من خارج دائرة علاقات القربى، وقد تشكلت تلك الصداقات بعيداً عنها. أمّا الأمكنة التي شهدت نشوء صداقات الزوجين فتتمثل في مكان الدراسة، وفي السجن بالنسبة إلى الزوج، وبدرجة أقل في أماكن العمل، وجميعها أماكن خارج نفوذ العائلة الممتدة أو تأثيرها. وهذا لا يعني غياب علاقات القربى، إذ إنها قائمة، لكن يغلب عليها، في أم الشرايط، السمة المراسمية والموسمية التي يجري استذكارها في الأعياد والمناسبات الاجتماعية. أمّا علاقات الجوار فلا تأخذ بعداً مؤثراً وحميماً – كما توضح اللقاءات مع عاصم وبسمة – إلاّ في وقت أزمة وخطر جماعي، تسبب بهما الاجتياح الإسرائيلي للمدن الفلسطينية، بما فيها حي أم الشرايط، وفرضه حالة منع التجول على سكانه.

يلاحَظ من المقابلات والحوارات وجود امتداد جغرافي واسع لشبكة العلاقات الاجتماعية لسكان الموقع، وكما يتجلى من شبكة علاقات عاصم وبسمة. وهي شبكة أوسع كثيراً من أم الشرايط (مكان السكن الحالي). بتعبير آخر، نجد أن الفضاء الاجتماعي (والاقتصادي) لسكان الموقع هو أوسع كثيراً من الحيز المكاني الذي يمثله موقع أم الشرايط، الأمر الذي قد يشير إلى جدوى النظر إلى المجتمع المحلي من منظور الفضاء الاجتماعي (والأخلاقي) الذي ينشط فيه الفرد أو الأسرة وليس من منظور الموقع السكني. وفي الحال الفلسطينية، ترتبط سمات الفضاء الاجتماعي بالشرط الوطني المتمثل في التهجير والهجرة الداخلية والخارجية، وحالة اللجوء في المخيمات، وتمركز مؤسسات السلطة الوطنية ومقار المنظمات غير الحكومية والشركات الخاصة في مدينة رام الله – البيرة. من هنا يمكن القول إن أحد الفوارق بين المواقع الثلاثة (مخيم الأمعري، والمصيون، وأم الشرايط) يكمن فيما يمكن إدراجه في بند كثافة العلاقات الاجتماعية المباشرة واتساعها وثباتها وتنوعها.

ويتبيّن أن العلاقة مع السوق سواء المتعلقة بالعمل (للزوج والزوجة) والحراك المهني، أو السعي لامتلاك نمط استهلاك الطبقة الوسطى (المعولم) – مثل امتلاك البيت وأثاث حديث واقتناء سيارة خاصة وإنشاء أسرة، والاهتمام بالتعليم والصحة، وموقع السكن ونوعية الأصدقاء – حاضرة في رواية الزوجين وخططهما المستقبلية.



يبرز تأثير الانتماء السياسي والتنظيمي لكل من الزوج والزوجة في حياتهما بوضوح، إذ إنه سبب سجن الزوج، وهو وراء نشاط الزوجة خلال فترة دراستها الجامعية، وهو حاضر في تكوين إطار الصداقة لديهما. كما يبدو تأثيره جلياً في رواية الزوجين عن دور المسجد كحيز عام يترددان إليه للتعبد ولاعتبارات اجتماعية. فتجنب التردد إلى جامع في أم الشرايط واعتماد، بدلاً منه، جوامع في رام الله والبيرة، يمكن قراءته كرفض تعريف الذات كأحد سكان أم الشرايط، ومنحها تميزاً اجتماعياً يستند إلى ملكية رأس مال ثقافي (ممثلاً في التعليم الجامعي) وفي المهنة (من مهن الطبقة الوسطى الجديدة). لكن رفض هوية أم الشرايط كمكان إقامة، ليس سلوكاً عاماً لسكانها. ففي مقابل إنكار الاعتراف بالسكن في أم الشرايط (وادعاء السكن في سطح مرحبا، واعتبار سكان أم الشرايط من «اللمم»)، نجد مجموعة من الشباب المسيّس من سكان الموقع تبادر إلى تشكيل لجنة شعبية عامة تعيد تقسيم الموقع إلى عدد من الأحياء، وتمنحه هوية متميزة من المناطق المحيطة. واللافت أن أعضاء اللجنة الشعبية العامة جميعهم من سكان أم الشرايط القدامى نسبياً (عشرة أعوام فأكثر). وقد أصرت هذه المجموعة على ترشيح أفرادها لعضوية مجلس بلدية البيرة في الانتخابات البلدية سنة ٢٠٠٦، لتمثيل مصالح سكان أم الشرايط، وقد نجحت في ذلك.

والواقع أن الاجتياح الإسرائيلي، بسبب إضعافه سلطة المؤسسات الحكومية، واضطرار التنظيمات السياسية إلى التخفي، كان أحد العوامل الحاسمة في تشكيل اللجنة الشعبية العامة وفي تقديم نفسها هيئة تعمل للمصلحة العامة المحلية. ولقد سعت هذه اللجنة بفروعها المحلية لتكريس تعبير محلي برز كضرورة ولّدها غياب مؤسسات السلطة الوطنية عن الموقع خلال الانتفاضة الثانية، وتحديداً خلال فترة الاجتياح الإسرائيلي وما بعده. وهي سعت لتولّي تقديم الخدمات إلى الموقع ولتمثيله في الخارج. وعلى الرغم من غياب تنظيمات سياسية رئيسية («حماس» بشكل رئيسي) عن اللجنة فقد كثفت عملها في المساجد من خلال هيئات العمل الخيري، ونجحت في أن تصبح مرجعية في الموقع (وإن لم تكن المرجعية الوحيدة)، وذلك كما تبيّن من حديث الزوجين عن الشكوى التي تقدمت بها مجموعة شابات تسكن في إحدى شقق أم الشرايط ضد ساكن شقة في المبنى نفسه، ونجاح اللجنة في نصرة الشابات.

ما عثرنا عليه في هذا الموقع الحديث النشأة يجعله مكاناً جديراً بمواصلة الاهتمام به سوسيولوجياً. ففيه نجد تنوعاً سكانياً من ناحية الأصول المناطقية (من شمال الضفة ووسطها وجنوبها ومن قطاع غزة)، ومن ناحية الخلفية المهنية، إذ يشكل أصحاب الياقات البيض نسبة عالية من سكانه، ومن ناحية تنوع روابطه: روابط محلية طوعية خاصة بالموقع

فقط (مثل اللجنة الشعبية العامة)؛ روابط «إرثية» قائمة على أساس المنشأ (البلدة الأصلية قبل الهجرة) وغير المقصورة على الموقع، إذ إنها تشمل مواقع محيطة كالأمعري وبيتونيا (جمعية اللد)؛ روابط ذات امتداد وطني (وأبرزها الأحزاب السياسية). ولا شك في أن هذه السمات، وكذلك موقع أم الشرايط كونه من ضواحي مدينة رام‌الله – البيرة، يجعلانه موقعاً يختزل العديد مما يعتمل في المجتمع الفلسطيني من تغيير وتوتر وتناقضات وتحد.

الفصل السادس

# المصيون: بين تغيّرات البنية العمرانيّة والخوف من فقدان المكانة الاجتماعيّة

أميرة سليمي

إن المصيون وأم الشرايط ومخيم الأمعري ثلاثة أحياء تقع في الجهة الجنوبية الغربية والجنوبية الشرقية من مدينة رام‌الله. ويشكل تلاقي الأحياء الثلاثة على المستوى الجغرافي ما يشبه رأس المثلث. أمّا على مستوى البنية الاجتماعية، فتتخذ الأحياء الثلاثة تراتباً طبقياً، إذ يشكّل المصيون حي الأغنياء، في حين أن معظم حي أم الشرايط مكوّن من شرائح من الطبقة الوسطى، بينما أغلبية سكان الأمعري من اللاجئين الفقراء. وبقي المصيون، في المنظور الشعبي، الحي الراقي الذي تسكنه الفئات الغنية. غير أن الأعوام الأخيرة شهدت تغيرات على صعيد البنية العمرانية للمكان مع زيادة أصول السكان فيه وتنوعها، إذ بات موضع تساؤلات عما إذا كانت التغيرات التي يشهدها الحي تتجه نحو مأسسته ليمسي محمية للعائلات الغنية والشرائح العليا من المجتمع، أو أنها ستؤدي إلى تغيير في بنية المكان الاجتماعية. يتناول هذا الفصل[1] سمات المصيون كمكان، والشريحة الاجتماعية التي تسكنه، وعلاقتها به كمكان، والعلاقات فيما بينها كفئة اجتماعية تسكن المكان نفسه.

لا يمكن فصل التغيرات التي طرأت على المصيون عن التغيرات التي شهدتها مدينة رام‌الله خلال الأعوام الأربعة عشر الماضية، كما لا يمكن فصلها عن التغيرات العالمية التي تتمثل بشكل أساسي في هيمنة الرأسمالية الغربية، وما تفرزه من استقطاب طبقي وأشكال من اللامساواة في العالم. وفي الوقت الذي توفر الرأسمالية المتأخرة، أو ما يعرف بالعولمة،

---

(١) يستند هذا الفصل إلى معطيات توفرت عبر مقابلات تمت على مرحلتين: المرحلة الأولى بدأت في سنة ٢٠٠٣ واستمرت حتى ربيع سنة ٢٠٠٤، وشملت مقابلات أولية ومقابلات مع معرّفين من المنطقة. وقد وفرت معلومات عن المنطقة عامة من حيث النشأة والسكان وأبرز الأحداث التي مرت بها، بدءاً بالانتفاضة الأولى (١٩٨٧ - ١٩٩٢) حتى الانتفاضة الثانية (٢٠٠٠ - حتى اكتمال هذا البحث). كانت المقابلات التي جرت في هذه المرحلة محدودة العدد وشحيحة المعلومات، بسبب استجابة سكان المنطقة المحدودة. أمّا المرحلة الثانية من المقابلات والتي بدأت في سنة ٢٠٠٤ واستمرت حتى صيف سنة ٢٠٠٥، فكانت مقابلات معمقة مع سبع أُسر من سكان المنطقة، تضمن بعضها عدة زيارات للأسرة، واقتصر بعضها الآخر على مقابلة معمقة واحدة، وشمل بعضها مقابلات مع عدة أفراد من الأسرة الواحدة، وتضمن بعضها الآخر مقابلة مع فرد واحد من الأسرة، الأم أو الأب، أو مقابلة واحدة شملت كليهما. والأُسر التي أجريت معها المقابلات في هذه المرحلة ليست هي نفسها التي جرت معها لقاءات في المرحلة الأولى. ففي هذه المرحلة تم سؤال الأُسر موضوع البحث عن قضايا تتعلق بشكل أساسي بشبكات علاقاتها الاجتماعية وعلاقتها بالمصيون كمكان، وبالتغيرات التي طرأت عليه، والكيفية التي تنظر بها إلى هذه المتغيرات.

امتيازات لنخب معينة، ولا سيما في المدن، فإنها تهمش الفئات الأضعف والأكثر فقراً والتي غالباً ما تكون متركزة في بلدان الجنوب، عاملة على تعزيز الفوارق واللامساواة. ويظهر هذا الاستقطاب الطبقي في الأساس فيما يعرف ضمن تقسيم العمل العالمي المعاصر بالمدن المركزية في هذه البلدان، حيث تعمل النخب على تعميم الصفات التماثلية الغربية، وخصوصاً قيم الطبقات البورجوازية الغربية وثقافتها، إذ تخدم تلك الطبقات المصالح الرأسمالية التي تكون مصالحها جزءاً منها (Potter & Lloyd-Evans 1998).

أدى توقيع اتفاق أوسلو سنة ١٩٩٣، وتحول رام الله إلى المركز الأساسي للإدارة السياسية، وما رافق ذلك من إقامة البعثات الدبلوماسية لدى السلطة الفلسطينية وعدد من المنظمات الدولية فيها، إضافة إلى وجود العديد من المنظمات غير الحكومية المحلية والدولية، إلى تحول رام الله إلى مدينة مركزية، سواء من ناحية الإدارة السياسية، أو من ناحية فرص العمل التي توفرها لأبناء الضفة الغربية في المؤسسات المتعددة التي وجدت فيها (انظر فصل ليزا تراكي في هذا الكتاب). كذلك أدى تمركز السلطة الفلسطينية في رام الله – كما تبين تراكي – إلى تطور أخلاقيات طبقة وسطى حضرية معولمة وانتشار أنماط حياتها. وتركزت هذه الطبقة أساساً في رام الله. وبينما ترى تراكي أن هذا قاد إلى نشوء نخبة سياسية بيروقراطية تتكون في أغلبيتها من العائدين الذين تركوا تأثيراً في الجوانب الثقافية والاجتماعية في رام الله، إلاّ إنه لا يمكن القول إن النخبة في المدينة تقتصر على هؤلاء، إذ إنها تضم أيضاً كثيرين من المقيمين بها قبل قيام السلطة الفلسطينية، وربما يمكن القول إن نفوذهم الاقتصادي و/أو السياسي تنامى بعد قيام السلطة الفلسطينية.

في الأعوام الأخيرة بات في الإمكان ملاحظة تمركز النخب في رام الله، والذي تزامن مع الاستقطاب الطبقي الذي شهدته نتيجة تنوع أصول سكانها وأوضاعهم المعيشية، من خلال التقسيمات المكانية – الاجتماعية للمدينة، إذ أصبح متاحاً الحديث عن أماكن مخصصة لطبقات أو شرائح معينة من سكانها. وكانت أحياء، مثل الإرسال (يتبع من ناحية إدارية مدينة البيرة التي تشكل المدينة التوأم لمدينة رام الله)، والمصيون، والطيرة (غربي مركز مدينة رام الله وأبعد هذه الأحياء عن المركز)، هي أحياء المدينة الأساسية التي تتركز فيها الفئات الاجتماعية العليا. كما يظهر الاستقطاب الطبقي في مشاريع الإسكان الحديثة التي تشبه إلى حد كبير ما يسمى بالأحياء المغلقة (gated communities). ولم يكن هذا الإغلاق حتى الآن من خلال وجود أبواب وحراس، وإنما من خلال تحديد الأماكن لفئات معينة، مثل المجمعات السكنية التي تضم موظفي مؤسسات معينة: مجمع موظفي جامعة بير زيت في الشمال الشرقي من مدينة رام الله، ومجمع الصفا الخاص بموظفي



شركة جوال في الطيرة. ومع ذلك، صحيح أن هناك شيئاً من التنوع في البنية العمرانية والاجتماعية للسكان في كل من الطيرة والإرسال، إلاّ إنه كما سبقت الإشارة، ليس من الواضح إلى أي مدى كان التحول العمراني في المصيون يعكس تحولاً في بنية المكان الاجتماعية.

## بعض تاريخ المصيون

وفقاً لمسؤولة في بلدية رام الله، تم ضم المصيون في السبعينيات إلى حدود بلدية رام الله. إلاّ إن تاريخ الحي يعود إلى نحو عشرين عاماً قبل ذلك، لكن عدد سكانه بقي محدوداً جداً حتى السبعينيات. ويقول طالب علي،[2] أحد المعرّفين الذين قابلهم فريق البحث من سكان الحي، إن المصيون تأسس سنة ١٩٥٤. وهناك اعتقاد أن بعض العائلات بدأ السكن في تلك المنطقة في أوائل السبعينيات. وسمّى المعرِّف بعض العائلات التي سكنت المنطقة في تلك الفترة، مثل سلفانا والسلطي وصايغ وقشوع، لكنه يؤكد أن التوجه إلى السكن في الحي ازداد في الثمانينيات.

وعلى الرغم من وجود عدد قليل جداً من البيوت التي يمكن إرجاع تاريخ بنائها إلى ما قبل السبعينيات، فإن معظم البنايات في المصيون جديد، وتعود الفيلات بصورة خاصة إلى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وهو ما يشير إلى أنه بدأ يتطور كمنطقة سكنية في تلك الفترة. ويقول علي إن الشريحة الاجتماعية التي تسكن الحي – وهي من نوع خاص على حد تعبيره – أعطته طابعاً مميزاً. وهناك ما يؤشر إلى أن تشكيله من ناحية عمرانية واجتماعية جاء نتيجة عوامل متداخلة ومتشابكة في تأثيراتها؛ فمن ناحية أثرت نوعية السكان (من حيث الوضع الاقتصادي – الاجتماعي) في الطبيعة العمرانية، وفي المقابل كان للمكان نفسه تأثيره في تحديد نوعية السكان، إذ إن ارتفاع أسعار الأراضي في المنطقة أتاح وجود طبقة معينة من السكان، من دون سواها، هي الفئات العليا في كل من الطبقة الوسطى وطبقة الأغنياء. ويصنفهم علي كالتالي: أصحاب رؤوس أموال ومتعلّمين، بالإضافة إلى سكان رام الله الأصليين الذين يملكون الأراضي التي شيّدوا عليها منازلهم. ومن ناحية أُخرى، كان للإقبال على السكن في المصيون تأثيره في ارتفاع أسعار الأراضي، إذ إن إقبال المستثمرين والعائلات الغنية على السكن أو البناء في التسعينيات أدى إلى زيادة أسعار

(٢) طالب علي من سكان المنطقة، وكان له دور مهم في التعريف بماضيها ووضعها الحالي، وهو يدير جمعية خيرية في أريحا، وله علاقات عمل مع السلطة الفلسطينية.

امتيازات لنخب معينة، ولا سيما في المدن، فإنها تهمش الفئات الأضعف والأكثر فقراً والتي غالباً ما تكون متركزة في بلدان الجنوب، عاملة على تعزيز الفوارق واللامساواة. ويظهر هذا الاستقطاب الطبقي في الأساس فيما يعرف ضمن تقسيم العمل العالمي المعاصر بالمدن المركزية في هذه البلدان، حيث تعمل النخب على تعميم الصفات التماثلية الغربية، وخصوصاً قيم الطبقات البورجوازية الغربية وثقافتها، إذ تخدم تلك الطبقات المصالح الرأسمالية التي تكون مصالحها جزءاً منها (Potter & Lloyd-Evans 1998).

أدى توقيع اتفاق أوسلو سنة ١٩٩٣، وتحول رام الله إلى المركز الأساسي للإدارة السياسية، وما رافق ذلك من إقامة البعثات الدبلوماسية لدى السلطة الفلسطينية وعدد من المنظمات الدولية فيها، إضافة إلى وجود العديد من المنظمات غير الحكومية المحلية والدولية، إلى تحول رام الله إلى مدينة مركزية، سواء من ناحية الإدارة السياسية، أو من ناحية فرص العمل التي توفرها لأبناء الضفة الغربية في المؤسسات المتعددة التي وجدت فيها (انظر فصل ليزا تراكي في هذا الكتاب). كذلك أدى تمركز السلطة الفلسطينية في رام الله – كما تبين تراكي – إلى تطور أخلاقيات طبقة وسطى حضرية معولمة وانتشار أنماط حياتها. وتركزت هذه الطبقة أساساً في رام الله. وبينما ترى تراكي أن هذا قاد إلى نشوء نخبة سياسية بيروقراطية تتكون في أغلبيتها من العائدين الذين تركوا تأثيراً في الجوانب الثقافية والاجتماعية في رام الله، إلاّ إنه لا يمكن القول إن النخبة في المدينة تقتصر على هؤلاء، إذ إنها تضم أيضاً كثيرين من المقيمين بها قبل قيام السلطة الفلسطينية، وربما يمكن القول إن نفوذهم الاقتصادي و/أو السياسي تنامى بعد قيام السلطة الفلسطينية.

في الأعوام الأخيرة بات في الإمكان ملاحظة تمركز النخب في رام الله، والذي تزامن مع الاستقطاب الطبقي الذي شهدته نتيجة تنوع أصول سكانها وأوضاعهم المعيشية، من خلال التقسيمات المكانية – الاجتماعية للمدينة، إذ أصبح متاحاً الحديث عن أماكن مخصصة لطبقات أو شرائح معينة من سكانها. وكانت أحياء، مثل الإرسال (يتبع من ناحية إدارية مدينة البيرة التي تشكل المدينة التوأم لمدينة رام الله)، والمصيون، والطيرة (غربي مركز مدينة رام الله وأبعد هذه الأحياء عن المركز)، هي أحياء المدينة الأساسية التي تتركز فيها الفئات الاجتماعية العليا. كما يظهر الاستقطاب الطبقي في مشاريع الإسكان الحديثة التي تشبه إلى حد كبير ما يسمى بالأحياء المغلقة (gated communities). ولم يكن هذا الإغلاق حتى الآن من خلال وجود أبواب وحراس، وإنما من خلال تحديد الأماكن لفئات معينة، مثل المجمعات السكنية التي تضم موظفي مؤسسات معينة: مجمع موظفي جامعة بير زيت في الشمال الشرقي من مدينة رام الله، ومجمع الصفا الخاص بموظفي



شركة جوال في الطيرة. ومع ذلك، صحيح أن هناك شيئاً من التنوع في البنية العمرانية والاجتماعية للسكان في كل من الطيرة والإرسال، إلاّ إنه كما سبقت الإشارة، ليس من الواضح إلى أي مدى كان التحول العمراني في المصيون يعكس تحولاً في بنية المكان الاجتماعية.

## بعض تاريخ المصيون

وفقاً لمسؤولة في بلدية رام الله، تم ضم المصيون في السبعينيات إلى حدود بلدية رام الله. إلاّ إن تاريخ الحي يعود إلى نحو عشرين عاماً قبل ذلك، لكن عدد سكانه بقي محدوداً جداً حتى السبعينيات. ويقول طالب علي،[٢] أحد المعرّفين الذين قابلهم فريق البحث من سكان الحي، إن المصيون تأسس سنة ١٩٥٤. وهناك اعتقاد أن بعض العائلات بدأ السكن في تلك المنطقة في أوائل السبعينيات. وسمّى المعرِّف بعض العائلات التي سكنت المنطقة في تلك الفترة، مثل سلفانا والسلطي وصايغ وقشوع، لكنه يؤكد أن التوجه إلى السكن في الحي ازداد في الثمانينيات.

وعلى الرغم من وجود عدد قليل جداً من البيوت التي يمكن إرجاع تاريخ بنائها إلى ما قبل السبعينيات، فإن معظم البنايات في المصيون جديد، وتعود الفيلات بصورة خاصة إلى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وهو ما يشير إلى أنه بدأ يتطور كمنطقة سكنية في تلك الفترة. ويقول علي إن الشريحة الاجتماعية التي تسكن الحي – وهي من نوع خاص على حد تعبيره – أعطته طابعاً مميزاً. وهناك ما يؤشر إلى أن تشكيله من ناحية عمرانية واجتماعية جاء نتيجة عوامل متداخلة ومتشابكة في تأثيراتها؛ فمن ناحية أثرت نوعية السكان (من حيث الوضع الاقتصادي – الاجتماعي) في الطبيعة العمرانية، وفي المقابل كان للمكان نفسه تأثيره في تحديد نوعية السكان، إذ إن ارتفاع أسعار الأراضي في المنطقة أتاح وجود طبقة معينة من السكان، من دون سواها، هي الفئات العليا في كل من الطبقة الوسطى وطبقة الأغنياء. ويصنفهم علي كالتالي: أصحاب رؤوس أموال ومتعلّمين، بالإضافة إلى سكان رام الله الأصليين الذين يملكون الأراضي التي شيّدوا عليها منازلهم. ومن ناحية أُخرى، كان للإقبال على السكن في المصيون تأثيره في ارتفاع أسعار الأراضي، إذ إن إقبال المستثمرين والعائلات الغنية على السكن أو البناء في التسعينيات أدى إلى زيادة أسعار

(٢) طالب علي من سكان المنطقة، وكان له دور مهم في التعريف بماضيها ووضعها الحالي، وهو يدير جمعية خيرية في أريحا، وله علاقات عمل مع السلطة الفلسطينية.

الأراضي في المنطقة لقربها من وسط البلد واعتبارها منطقة (أ) في البلدية.[٣] ويجمع الذين تمت مقابلتهم في معظمهم على أن التغيير في عدد سكان المنطقة ونوعيتهم طرأ بعيد قيام السلطة سنة ١٩٩٤، إذ ازدادت حركة البناء، وارتفع عدد السكان، كما تنوعت أصولهم، وكانوا من مناطق متعددة من الضفة الغربية، وأصبح عدد سكان رام الله الأصليين محدوداً قياساً بالعائلات القادمة من مناطق أُخرى، سواء أكانوا لاجئين من فلسطين المحتلة سنة ١٩٤٨ ويسكنون مدينة رام الله منذ عشرات الأعوام، أم عائدين جاؤوا إلى المنطقة مع إنشاء السلطة الفلسطينية.

مع حلول سنة ٢٠٠٠ أصبح عدد كبير من السكان موظفين من أصحاب المراتب العليا في المنظمات غير الحكومية، أو في شركات القطاع الخاص المتشكلة حديثاً، أو موظفين في مؤسسات السلطة ممن لديهم علاقات بالنخبة الحاكمة. وكان هؤلاء من الوافدين الجدد إلى رام الله، وبالتحديد إلى المصيون، خلال الأعوام العشرة الأخيرة. وقد سكن بعضهم مناطق أُخرى من رام الله عند بداية انتقالهم إليها، ومن ثم انتقلوا إلى المصيون. وفي أكثر من حالة، كان اجتياح قوات الاحتلال الإسرائيلي لمدينة رام الله ومدن أُخرى في ربيع سنة ٢٠٠٢ هو سبب الانتقال، وهو ما جعل المصيون منطقة أكثر أمناً قياساً بالمناطق الأُخرى من رام الله. وفي حالات أُخرى، كان الانتقال إليه نتيجة زيادة الازدحام وتفاقم أزمة المواصلات والحركة في منطقة وسط البلد في رام الله، و/أو الرغبة في تحسين موقع السكن ومحيطه. أمّا السكان الحاليين فيه فهم إمّا من مُلاّك أكبر المحلات التجارية والمصانع في رام الله، وإمّا من المهنيين والأكاديميين الذين يتبوأون مناصب عليا في المؤسسات التي يعملون فيها، إضافة إلى قياديين سياسيين وعسكريين في السلطة الفلسطينية.

## حركية سكانية عالية

شهدت المنطقة رحيل قسم من سكانها تقريباً، ودخول سكان جدد ومن خلفيات متعددة إليها. فقد هاجر سكان المصيون من أهالي رام الله الأصليين، أو من سكانها القدامى، للعمل في الخارج، بينما عاد السكان الذين جاؤوا في الأصل من القدس إليها،

(٣) بيّنت مقابلة مع مسؤولة البلدية في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤، أن المنطقة لا تصنف كمنطقة أ (من ناحية تنظيمية)، فأغلبية المناطق في رام الله مصنفة كمنطقة ب، وهو ما يعني بشكل أساسي اختلافاً في عدد الطبقات المسموح ببنائها، والمسافات المتروكة بين الأبنية، والتزام نمط الفيلا مع حديقة، ووجود منشآت تجارية أو لا. أمّا عن نظرة السكان إلى المصيون كمنطقة أ، فسيتم تناولها في القسم الذي يناقش التغيرات العمرانية في المنطقة.



خوفاً من فقدان هوياتهم المقدسية.[٤] كما كان هناك نوع آخر من الهجرة في اتجاه رام الله عامة، بما فيها المصيون، من مناطق متعددة من الضفة الغربية ممن يعملون في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية المحلية والدولية الموجودة في المدينة. وتقول فاطمة (إحدى النساء اللاتي تمت مقابلتهن، تعمل هي وزوجها في مؤسسات السلطة، وهما في الأصل من شمال الضفة الغربية) إن كثيرين من السكان جاؤوا مؤخراً من المحافظات الأُخرى كالخليل وجنين سعياً وراء العمل، وهم في معظمهم من الشباب من دون أُسر.[٥] ومع أنه يتوقع أن تعمل هذه الانتقالات من المصيون وإليه، على تغيير بنيته الاجتماعية، وسمات الفئات الاجتماعية التي تسكنه، وبالتالي تنعكس على المكانة الاجتماعية التي تميزه كمنطقة سكنية للطبقة «الراقية»، إلاّ إنه يمكن أيضاً الافتراض أن الذين ينتقلون إلى المصيون، تماماً كما حدث مع من سبقهم ممن انتقلوا في أعوام سابقة، لا بد من أن يتطبعوا بنمط الحياة وبالعلاقات الموجودة فيه. فعلى الرغم من أنه قد يكون من الصحيح أن الثقافة والممارسات الثقافية، كما يرى إسكوبار، «يتم حملها عبر الأماكن من خلال الأجساد» (Escobar 2001, p. 143)، فإن التحضر الحداثي في مدن الجنوب قام منذ البداية على انفصامية حداثية، إذ إن الأفراد يعيشون بذوات ثنائية أو ربما متعددة؛ فيكون الفرد مدينياً وريفياً في الوقت ذاته.[٦] وتظهر دراسة نوتال ومبمبي مثالاً لذلك في تناولها التغيرات التي طرأت على مدينة جوهانسبرغ، بعد الإنهاء الرسمي لنظام الفصل العنصري، إذ بيّنان أن التمييزات الطبقية يمكنها أن تحل مكان التمييزات العرقية؛ فاستطاع الذين سكنوا الضواحي أن يتطبعوا بسمات سكانها الذين يحملون قيم الطبقة الوسطى واهتماماتها،

(٤) ضمن الإجراءات التي اتخذتها قوات الاحتلال لتعزيز الفصل بين مدينة القدس وبقية مدن الضفة الغربية، والتي بدأت مع بداية التسعينيات، من خلال إقامة الحواجز، وضمن إجراءات الاحتلال لتفريغ المدينة من سكانها، عملت السلطات على تشديد مراقبة وجود الفلسطينيين في المدينة، وحرمان الذين يغادرونها أو يعيشون خارجها من حقهم في الإقامة بها. ومع اندلاع الانتفاضة الثانية ازدادت حدة الفصل بين مدينتي رام الله والقدس بإقامة عدة حواجز على الطرق بينهما، الأمر الذي دفع بكثيرين من أهالي القدس الذين كانوا يسكنون رام الله إلى العودة إلى القدس.

(٥) تسكن فاطمة في إحدى العمارات التي تقع على الحدود بين أم الشرايط والمصيون، الأمر الذي أدى إلى وجود اختلافات معينة في وصفها نوعية السكان والعلاقات بينهم، مقارنة بما جاء في المقابلات مع السكان في مناطق أُخرى من المصيون. ونجد هذه الاختلافات أيضاً عند سكان أبنية أُخرى تقع على حدود أم الشرايط والمصيون، إذ يبدو أن سكانها يحملون صفات تتوسط بين الشريحتين الاجتماعيتين اللتين تسكنان المنطقة. وبالنسبة إلى وجود شقق يسكنها شباب وليس عائلات، لم ترد سوى حالتين ضمن عمارتين تقعان على الحدود بين أم الشرايط والمصيون.

(٦) يتناول منظرون مثل شاكرابارتي (2000) وبابا (1994) هذه القضية بالتفصيل.

وتحديداً عدم التدخل في شؤون الآخرين، والتركيز على الإنجاز الفردي، والاهتمام بكل من المكانة الاجتماعية، والأسرة النووية، والفضاء المكاني، والأمن، وفي الوقت نفسه، يحافظون على العلاقات مع البلدة الأصلية التي يأتون منها (Mbembe & Nuttal 2004, pp. 359-360). ونجد العديد من هذه السمات التي تميز سكان الضواحي الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى الحديثة في جوهانسبرغ، عند سكان المصيون، فهؤلاء، وبغض النظر عن تعدد أصولهم، يشتركون في كثير من السمات المتعلقة بنمط الحياة والسلوك، ولا سيما تلك القاضية بعدم التدخل في شؤون الآخرين والحرص على الخصوصية، وغيرها من اهتمامات هذه الفئات الاجتماعية التي تبقى مشتركة بين السكان حتى الأكثر جدة منهم، والذين يأتون من أصول ريفية من مناطق متعددة من الضفة الغربية. والفكرة هنا أن السمات والمكانة الاجتماعية التي منحها الناس للمكان وسكانه، هي أيضاً بدورها تعمل على إضفاء سمات ومكانة اجتماعية معينة على المكان وساكنيه.

## البنية العمرانية وتغيراتها

انعكس ازدياد عمليات البناء في مدينة رام الله، والتحول من بناء الفيلات والبيوت إلى بناء العمارات والمجمعات السكنية، ضمن الاستثمار في البناء، على المصيون كواحد من أحيائها. ويشكّل هذا النوع من البناء أحد أهم مشاريع الاستثمار الاقتصادي في المدينة، وفي الضفة الغربية عامة. وشهدت منطقة رام الله، منذ أواخر التسعينيات، حركة بناء نشيطة. وبينما كان هناك توجه نحو بناء مجمعات سكنية على شكل فيلات محاطة بحدائق ومخصصة لفئات اجتماعية معينة في مناطق أُخرى من رام الله، إلاّ إن أغلبية مشاريع البناء التي تم تنفيذها في المصيون – ربما لندرة الأرض المتوفرة،(٧) ولكونها مشاريع فردية وليست مؤسساتية – خلال الأعوام الأخيرة كانت مجمعات سكنية وعمارات من عدة طبقات (تتراوح ما بين الخمس والتسع طبقات). واللافت أن هناك تنوعاً في البنية العمرانية في المصيون، إذ قد يقتصر أحد الشوارع على مجمعات سكنية وعمارات فقط، في حين نجد في شوارع أُخرى عمارات من خمس طبقات، أو فيلات من طبقتين أو من ثلاث طبقات. صحيح أن معظم الفيلات محاط ببساتين مزروعة بالأزهار، إلاّ إن أغلبية العمارات الجديدة

(٧) مساحة حي المصيون محدودة جداً بسبب تلاصقه بأم الشرايط ومخيم الأمعري من جهته الجنوبية الشرقية، وبالمركز العمراني لمدينة رام الله من الجهة الشمالية، وعين منجد من جهته الغربية، كما رسم مقطع من الجدار الذي تبنيه قوات الاحتلال على أراضي الضفة الغربية حدوده الجنوبية الغربية.



تخلو من الحدائق أو البساتين، بينما يكون هناك موقف لسيارات السكان.

ارتبط التغيير العمراني الذي طرأ على المصيون خاصة، وعلى رام الله عامة، وبشكل كبير، بانسحاب سلطة الاحتلال، وتولي السلطة الفلسطينية التنظيم الإداري في المدينة. فقد كان لنقل السلطات هذا أثر كبير في التحول العمراني في المدينة. وكان تغيير قوانين التنظيم نفسها ضمن التغيرات التي نجمت عن هذا الانتقال. فقد بيّنت مسؤولة البلدية أنه خلال فترة الاحتلال وقبل إنشاء السلطة، لم يكن مسموحاً ببناء أكثر من طبقتين وتسوية. وكان هذا ينطبق، كما تقول المسؤولة، على مناطق رام الله كافة. وفي الوقت الذي حافظ الاحتلال على طابع عمراني واجتماعي معين للمصيون من خلال إخضاع البناء فيه لعدة شروط، مثل ضرورة بناء بيوت شاسعة واستعمال الحجر وترك فواصل بين المباني والابتعاد مساحة معينة عن الشوارع، تغير هذا الوضع بعد قدوم السلطة. ومع تولي الأخيرة تنظيم المدينة لم تعد هذه القوانين سارية، وإنما العكس، فقد أصبح هناك توجه نحو تشجيع الاستثمار في البناء، وخصوصاً بناء العمارات متعددة الطبقات والمجمعات السكنية. وشمل هذا التغيير المصيون، وإن أتى في فترة متأخرة، إذ أصبح مسموحاً ببناء أربع طبقات مع غرفة عليا، سواء أكان على الشارع أم تحته. وبحسب إفادات السكان الذين تمت مقابلتهم، بقي الحي حتى قبل سنوات قليلة بعيداً عن حركة البناء الهائلة، أو على الأقل بعيداً عن التوجه نحو بناء العمارات والمجمعات السكنية، إذ تشير المقابلات إلى أن هذه التغيرات فيه بدأت تتبلور منذ سنة ٢٠٠٠. وتقول سهام (إحدى الساكنات في المنطقة): «أنا شفت هذه العمارة عشان كنت بدي [أريد] أنقل، أخذناها في الستة وتسعين انتقلنا في التسعة وتسعين هون. ما كانش فيه غير عمارة في آخر الشارع.»

والمصيون، كما يراه سكانه، ووفقاً لما ورد في ورقة العمل التي أعدتها إحدى أعضاء فريق البحث، وكاستنتاج لما جاء في المقابلات، «هو حي هادئ وبعيد نسبياً عن مركز المدينة... والمنطقة المرتفعة التي يتربع عليها الحي تضفي عليه جمالاً ورونقاً، ما جعل البلدية تصنفه كموقع بناء من الدرجة الأولى (أ). وتهتم بتوفير خدمات البنية التحتية فيه وتتشدد في منح الرخص وفي تنفيذ تعليمات البناء، الذي أنتج منازل منفردة بعيدة عن الشارع ومتفرقة عن بعضها البعض، مما جعلها محط استقطاب للأغنياء.»(٨) ويعتقد سكان الحي أن هناك سياسة خاصة تتبعها البلدية أو «صناع القرار» تجاهه، وتتلخص في عدم منح تراخيص لأي نشاط تجاري في المنطقة لتحافظ عليها «منطقة سياحية»، إضافة إلى الاعتقاد أنها مصنفة منطقة أ، وهو ما يعني – بحسب اعتقادهم – أنه من غير المسموح ببناء مجمعات

(٨) ورقة عمل أعدتها رلى أبو دحو عما جاء في المقابلات الأولية عن الأحياء الثلاثة.

سكنية فيها. وقد ساهم بناء فندق غراند بارك ووجود شارع سريع وشوارع معبدة في تعزيز الاعتقاد أن هناك سياسة خاصة تجاه المصيون تسعى للحفاظ عليه منطقة سياحية.

## الدلالات الاجتماعية لتوصيف المكان

إن الوصف السابق للمصيون دقيق في بعض أجزائه، ومتخيَّل في بعضه الآخر. وهو قد يعكس رغبة عند السكان في الحفاظ على طابعه كضاحية تشكل مكاناً مرموقاً للسكن. ويتضمن تعريف المرموق بالنسبة إلى السكان جمال المنظر والترتيب والهدوء والأمن والبعد عن المشكلات وعما يرونه تشوهات في مركز المدينة (الازدحام المروري)، وعدم تناسق البناء، ووجود «الزعران»). فعلاً، يحمل سكان المصيون رؤية طبقية بورجوازية لمكان السكن كما يعرضها هارفي؛ أي السكن في فيلات محاطة بحدائق، وبعيدة عن حركة المرور ويصلها هواء ريفي، وبعيدة أيضاً عن المناطق التي تتميز بالبؤس والتلوث، بحيث تختفي من حياتهم (Harvey 2000). وإذا كانت أهمية المكان وقيمته – مع التشديد على البعد المادي لهذه القيمة – تكمنان فيما يطلق عليه الناس من معان وصفات في ضوء رؤيتهم له وتخيلاتهم وتأويلاتهم ورواياتهم (Gieryn 2000, p. 465)، فإن في الإمكان اعتبار وصف السكان للمصيون طريقة لتشكيل المكان وفقاً لرؤيتهم الطبقية، بحيث تؤدي السمات المضفاة عليه دور الحافظ له كمكان يدل على منزلة اجتماعية «راقية»، كما يوصف مراراً.

تمسك السكان بتصورات معينة تشمل أن المصيون مصنف منطقة أ، أو أنه منطقة سياحية، وأن على البلدية أن تحافظ على مظهره. وهذا قد يفهم فعلاً أنه يعكس رغبة ذاتية لدى السكان، على الرغم من تأكيد المسؤولة أن البلدية لا تتبع سياسة تنظيمية خاصة تجاه المصيون، وأنه ليس منطقة سياحية أو منطقة أ. وتلفت إلى أن ما يميّز المصيون من غيره من أحياء رام الله يكمن في كون عدد تراخيص البناء في المنطقة أدنى، لأن أسعار الأراضي هناك أغلى منها في مناطق أُخرى من رام الله. فقد رأت هذه المسؤولة أن أسعار الأراضي هي التي أدت الدور الأساسي في تحديد البناء في المنطقة لا سياسة البلدية. وتؤكد (في مقابلة أجريت معها في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤) أن البلدية لم تضع أي سياسات خاصة بأحياء معينة في رام الله، وهذا ينطبق على الطيرة وكذلك على المصيون، وتشدد على أن نظام التخطيط المستعمل لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الطوبوغرافية للمناطق المتعددة.

تتجلى رغبة السكان في أن تتبع البلدية سياسة خاصة تجاه المصيون تحافظ عليه كمكان راقٍ خاص بالأغنياء، في تذمراتهم مما يعتبرونه تقصيراً منها في تنفيذ القانون وتوفير



الخدمات التي يتطلبها الحي نتيجة تزايد البناء فيه، مثل توفير أعمدة الكهرباء وحاويات النفايات لكل عمارة، وتشييد حدائق عامة بدلاً من تحويله إلى منطقة مكتظة بالعمارات المتلاصقة. إذ يعتقد السكان أن ارتفاع أسعار أراضي المنطقة، وكذلك شققها الفخمة، يجب أن يدفع البلدية إلى تقديم خدمات مميزة إلى «المواطنين» الذين يسكنونها ويتحملون تكلفة الحياة فيها. ويقول ماجد (من سكان المنطقة وعائد ويتبوأ منصباً عالياً في إحدى المنظمات الدولية):

> أولاً غلاء الأراضي سبب إنه على الأقل لقاء الثمن الغالي اللي بدفعه المواطن أو الأجار العادي إنه يكون في برضه راحة أكبر للمواطن مش إنه إنت بعد شهر تلاقي عمارة انبنت قدامك سكرت عليك المنظر والهواء والواجهة عليك. فيش تنظيم بالمرة أعتقد إنه كل واحد بيني على مزاجه الطريقة اللي بده إياها لمّا تقولي المنطقة المفروض إنه هاي المنطقة تكون منطقة فلل يعني طابقين ثلاث بالكثير.

تصر المسؤولة في البلدية على أن عدم تطبيق قوانين البناء في رام الله عامة – وخصوصاً فيما يتعلق بعدد الطبقات المسموح بها واكتظاظ البنايات وعدم وجود حدائق ومتنزهات – يرجع إلى التوجه عند الناس وصانعي السياسات إلى البناء في أي قطعة أرض متوفرة، بغض النظر عن مواءمتها للتخطيط والتنظيم المعتمدين في المنطقة، ويرجع هذا في رأيها إلى ارتباط البناء بمقاومة الاحتلال، الذي عمل أعواماً طويلة على تشديد الإجراءات المتعلقة ببناء البيوت للفلسطينيين؛ كما أن هدم الأبنية غير المرخصة ما زال مرتبطاً به، وبالتالي غير مقبول وغير متوقع من إدارة فلسطينية. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى، ترى المسؤولة أن العلاقات والمحسوبيات لدى صناع القرار تضطلع بدور أساسي في الحد من قدرة البلدية على تطبيق قوانين البناء. وبالنسبة إلى سكان المصيون، فهم يجمعون على لوم البلدية على عدم اتخاذ إجراءات ضد المخالفين باستثناء دفع الغرامات التي لا تحول دون استمرار التجاوزات في البناء، وإن كانت نظرتهم إلى هذه القضية وكيفية حلها تشبه إلى حد كبير ما طرحته مسؤولة البلدية. إذ يرى كثيرون ممن قابلناهم أن غياب القانون وعدم تنفيذه وسيطرة «الزعران» (أو المسؤولين الذين يستخدمون نفوذهم لخرق القانون) تؤدي كلها إلى التجاوزات في البناء، وإلى زيادة عدد الطبقات. ولا يبرز في المقابلات أن الاحتلال يشكل عاملاً، لكن يرى السكان أن الفساد (المحسوبية والواسطة) والخلل الإداري وغياب الكفاءة والمهنية في العمل كانت الأسباب التي أدت إلى غياب التنظيم في البناء في المصيون خاصة، ورام الله عامة. أمّا هشام (من سكان المصيون وهو في الأصل من رام الله ويعمل في مجال القانون) فيحمّل البلدية المسؤولية عن تحوله من منطقة سكنية هادئة إلى منطقة مكتظة بالعمارات

وبالبناء غير المنظم. ويضيف أن هذا يجعل الناس يترددون في بناء فيلات في المنطقة بسبب خوفهم من أن يتم بناء مجمعات سكنية بالقرب منها: «العمارات أرخص بالنسبة للناس من أن يشتروا أرض يبنوا بيت. مع عدم تعاون من البلدية ممكن واحد يبني فيلا وبعدين يبنوا جنبه إسكان فيه مية واحد.» في حين رأى شخص آخر أجريت معه مقابلة أن المشكلة تتعلق أساساً باعتبارات مالية، فالعمارات والمجمعات السكنية تشكل حلاً واقعياً، وإن أجمع معظم السكان على انتقاده «ضمن الارتفاع الشديد في أسعار الأراضي.»

يسود خوف من ازدياد عدد العمارات والمجمعات السكنية، ومصدره الخشية من أن يؤدي ارتفاع عدد السكان إلى تغيير البنية الاجتماعية للحي، وهو خوف من قدوم سكان مختلفين في عاداتهم وأنماط حياتهم (طبقتهم الاجتماعية) عن السكان القاطنين في المصيون. فتخسر بذلك المنطقة مكانتها كحي راق، ويفقد سكانها المكانة الاجتماعية التي يسبغها عليهم المكان، والتي كانوا منحوها هم للمكان، أي هناك خوف لدى البورجوازية من تحول مناطقها السكنية إلى حارات وأزقة يسكنها فقراء (Engels 1935 in Harvey 2000, pp. 14-15).

## المصيون محمية بورجوازية؟

من أهم الأسباب التي يتذرع بها السكان لدى احتجاجهم على تزايد البناء في المنطقة، أن تلاصق العمارات وازدحامها سيحرمان المنطقة جمالها ومظهرها الخاص، وبالتالي سيفقد سكانها الخصوصية التي كانوا يتمتعون بها. وكانت هذه الخصوصية أمراً مشتركاً يشدد عليه السكان جميعاً على اختلاف تواريخهم وأصولهم، إذ يرون أن أهم ما يميز المصيون ويجعله منطقة مفضلة للسكن هو عدم التدخل في شؤون الآخر. ويبين هارفي أن الهم الأساسي للبورجوازية هو كيفية تحصين نفسها ضد الأمراض الحضرية المحيطة بها والناشئة عن تجمعات الفقراء في المدن (Harvey 2000). من هنا، يمكن فهم إصرار سكان المصيون على أن تفرض البلدية قيوداً وقواعد للبناء في المنطقة باعتبارها منطقة أ، فتتحول إلى ما يسميه هارفي الفضاء المحمي (defensible space). فالمجتمع المغلق ليس ذلك الذي يطوّق بالبوابات والحراس فحسب، بل هو أيضاً مجتمع تحكمه قوانين تحدد من يدخله ومن يخرج منه (Macleod & Ward 2002)؛ أي أن المجتمع المغلق يستبعد ما قد يعتبره مهدداً لمكانته الاجتماعية، من خلال تهديده القيمة المعطاة للمكان السكني، وهو ما يعبر عنه سكان المصيون.

يبين لامونت ومولنار أن الناس يعملون على وضع تمييزات لتصنيف الأشياء والناس



والممارسات والمكان، راسمين حدوداً رمزية تموضع الناس في مجموعات متعددة، وتعمل مع أنماط محددة من الحدود الاجتماعية التي تأخذ شكل استثناء اجتماعي أو طبقي وتظهر تجمعات من الأفراد، تستثني تجمعات أُخرى (Lamont & Molnar 2002, pp. 168-169)؛ و«يكون في تصرف الأفراد، ضمن مثل هذه المجموعات المصنَّفة، أنظمة مشتركة للتمييز بين الداخليين والخارجيين، ومفردات ورموز مشتركة يخلقون من خلالها هوية مشتركة» (Ibid., p. 182).

وقد يستخدم السكان في المصيون تعابير مثل غرباء، في الإشارة إلى هؤلاء الذين يكون وجودهم هناك غير مرغوب فيه، من دون تحديد واضح مَنْ هم الغرباء. فنجد أن الاعتراض بالنسبة إلى السكان القدامى ينشأ عن قدوم العائدين والمرتبطين بالسلطة للسكن في المنطقة، فمثلاً تربط عبير (من السكان القدامى في رام الله وفي المصيون أيضاً) انزعاجها من المجمعات السكنية بزيادة وجود العائدين فيها قائلة:

> كمكان [عن المصيون] كثير حلو، بس [لكن] قصة الإسكانات هذه يعني إحنا إسكان، بس إسكان من خمس طوابق يعني مقبول، إسكان من عشر طوابق من تسع طوابق كثير حتى ضغط سكاني رهيب، ناس بتمشي في الشارع بطلتي [لم تعودي] تعرفيهم... بتعرفيش مين بالضبط جارك... البيت الشامي فيه كمان صخر حبش وسمير غوشة وفيه حرس عندهم ورايح وجاي بتقدريش تقعدي ترتاحي واللي جنبنا هيك نفس الشيء في عندهم ناس غرب بتقدريش تقعدي ترتاحي.

ومع أن عبير ذكرت أن مشكلتها هي مع العائدين، إلاّ إن جملتها الأخيرة الواردة في الاقتباس تشير إلى أن سبب اعتراضها وجود الحراس المرئي في الشارع (وهو أمر غير مألوف في المصيون)، إضافة إلى أن هؤلاء يحملون طباع وعادات شرائح اجتماعية تختلف عن تلك التي تميز الفئات المقيمة به. وكان هذا واضحاً في إشارة سهام (والدة عبير) إلى تفضيل السكان عدم وجود حارس على باب العمارة التي يسكنونها، لأنهم لا يرغبون في أن يراقبهم شخص لا يتفهم نمط حياتهم ويتدخّل فيهم.

ويكمن الخوف في حالة السكان القدامى، كما في حالة العائدين، في اختراق الحدود الاجتماعية – الثقافية – الطبقية. فشابات، مثل عبير ومنى (تنتمي الأخيرة إلى فئة العائدين التي انتقلت للسكن في المصيون بعد الاجتياح الإسرائيلي سنة ٢٠٠٢)، يبحثن عن «أمكنة خاصة» تمكنهن من المشي في الشارع، مرتديات ما يفضلنه من ثياب من دون التعرض لتعليقات من المارة. وما يزعجهن في رام الله، وليس في المصيون فقط، هو صغر حجمها، وبالتالي عدم توفر أمكنة خاصة بهن لا يصل إليها «أي كان»، حيث يمكنهن التصرف بحرية.

وفي كلتا الحالتين، يتبين أن الرغبة في أن يكون المكان مقصوراً على فئات محددة من السكان، هي أمر مشترك بين سكان المصيون جميعاً، وما يجمعهم هو الرغبة في أن يحمل السكان في المنطقة القيم والتوجهات المرتبطة بالخصوصية، ونمط الحياة ذاته الذي يمثل أحد أبرز مؤشراته للماشي في شوارع المصيون خلوُّها من الناس، ولا سيما أولئك الذين لا يستوعبون نمط حياة سكانها.

وتحدَّد المناطق المحرمة عن طريق قيام الناس فيها بإبعاد كل من لا يتفق معهم في طرق معيشتهم. وذلك بأن يتم التعامل معهم بأسلوب «التخلص من التنوع في الممارسة من خلال الحياة اليومية» (Flusty 2001, pp. 663-664, 659).

في المصيون، لا يبدو أن للسكان القدرة على استبعاد من يعتبرونهم خارجيين. وحده الدخل المالي، وربما القيود والقواعد التي يمكن أن تضعها لجنة عمارة معينة لنوعية السكان، بتحديد تركيبتهم الأسرية وعملهم وعدد أطفالهم ونشاطاتهم (مع التشديد على الصلاحيات المحدودة لمثل هذه اللجان، وخصوصاً أن صاحب العمارة هو من يقرر في النهاية لمن يبيع شققها)، قد تشكل عوامل استثناء للسكان.(٩) ويتجلى ذلك في مطالبة السكان المستمرة للبلدية بوضع قواعد وقيود للبناء والسكن في المنطقة، وأهمها تصنيفها منطقة أ، بكل ما يترتب على ذلك من مميزات للسكان وقيود على الخارجيين.

لكن سكان المصيون وجدوا في السؤال عمن يسكن المنطقة، أو الشارع، أو العمارة التي سينتقلون إليها في الحي، وسيلة للحفاظ على مميزاتهم ونمط حياتهم. ويظهر اهتمام السكان بأن ينتمي جيرانهم إلى فئة محددة من الناس من خلال تركيز كثيرين ممن قابلناهم - سكان قدامى وأصليين - على السؤال عمن يسكن المنطقة أو العمارة قبل الانتقال إليها، كون العائلات «معروفة» و«إلها وضعها». وكان ذلك عاملاً مهماً في اختيار المكان، إذ يبين هؤلاء أنهم لدى بحثهم عن شقة في المصيون، اهتموا بالسؤال عمن يسكن في البناية أو في الجوار، ولا سيما أنهم كانوا معنيين بالاطلاع على أسماء العائلات ومدى معرفتهم بها. فعلى سبيل المثال، يقول هشام إنه بالنسبة إليه وإلى زوجته كان الاعتبار

(٩) إن الشقق في المصيون هي للبيع وليس للإيجار، ومع ذلك يؤجر بعض السكان الذين ينتقلون منه شقتهم، وقد أدى ذلك في حالة أحد المجمعات السكنية بين أم الشرايط والمصيون إلى تغيير في نوعية السكان الموجودين في العمارة؛ لكن في الوقت نفسه أكدت العائلة التي تمت مقابلتها في تلك العمارة أن أسعار الشقق فيها أرخص كثيراً من تلك الموجودة داخل المصيون، وخصوصاً أن مساحاتها أصغر كثيراً من تلك الموجودة في العمارات داخله. وفي حالة أُخرى، نجد أن ماجد وعائلته استأجرا شقتهما من ساكن سابق بعد أن قرر العودة إلى القدس، وهذا ينطبق على شقتين أُخريين في العمارة نفسها، ولم يؤد ذلك إلى حدوث تغيير في نوعية سكانها، كما تؤكد المقابلات.



الأساسي عند البحث عن منطقة للسكن هو تحديد الجيران، وإن أهم شيء هو أن يكون الجيران «ممتازين»، وتعريفه بـ«الممتازين» يقوم أساساً على مدى معرفته بهم من قبل، ومعرفة موقعهم أو طبقتهم الاجتماعية والعمل الذي يمارسونه. وعلى الرغم من أن هذه الاستراتيجيا قَبْلية لا تضمن ما سيكون بعد، فإنها تشير إلى وجود ميول مشتركة معينة عند هؤلاء الذين يسكنون المصيون أو يريدون السكن فيه. وكان هذا واضحاً في المقابلات التي أجريت مع السكان في العمارات التي تقع على الحدود بين المصيون وأم الشرايط، والذين يودون الانتقال إلى السكن في العمارات التي تقع داخل الحي. إذ يرى هؤلاء في نوعية سكانه وطبيعة العلاقات فيما بينهم عاملاً جذاباً، بينما بقي العامل المادي السبب في عدم الانتقال إليه.

ويكمن الخوف عند سكان المصيون، في النهاية، في أن يتم اختراق الحدود الطبقية، والذي لا يتم من خلال مجيء فئات أقل غنى للسكن فيه فحسب، بل أيضاً قد يكون من قدوم الأغنياء الجدد الذين لا يملكون الثقافة والعلم اللذين يتمتع بهما الأغنياء «الأصليين». ويبين بورديو أن الطبقة الاجتماعية لا تكوّن معرفة من خلال الملكية، لكنها أيضاً لا تكوّن معرفة

> من خلال مجموعة من الصفات (مثل الجنس، والعمر، والأصل الاجتماعي، والأصل الإثني - نسبة البيض أو السود، على سبيل المثال، أو الأصليين والمهاجرين - والدخل، والمستوى التعليمي، إلخ)... وإنما من خلال بنية العلاقات بين كل الصفات الملازمة التي تعطي القيمة المحددة لكل واحدة منها ولآثارها التي تنعكس على الممارسات (Bourdieu 1986, p. 106).

بالنسبة إلى سكان المصيون، لا يستحق كل الأغنياء الثراء، إلاّ إن عدم التنظيم في البلدية ولدى السلطة عامة، يعمل على نشوء طبقة من الأثرياء التي لا تستحق الانتماء إلى طبقة الأغنياء. ويقول ماجد (وهو عائد، ينحدر من عائلة لها تاريخ طويل في التعليم ويمكن اعتبارها امتداداً للطبقة الوسطى التي كانت موجودة في مدن فلسطين قبل النكبة):

> اللي بخوّف إنه بدها تصير حركة ديموغرافية رهيبة في البلد، بدها تصير حركة انتقال ناس من مناطق لمناطق، غلاء الأراضي قاعد بعمل أغنياء ما بيستحقوا الثراء، عنده دونمين أرض باعهم وصار مليونير، فهذا بدّو يصير بكره يعتبر حاله مميز لأنه باع قطعة الأرض وصار مليونير، مش راح يكون في نوع من العدالة الاجتماعية في المجتمع، وبنفس الوقت ما في رهان إنه هذه المنطقة... بعدين كل الناس زي بعض في النهاية، الناس سلوك... علم... ثقافة أدب مش وضع مادي يعني، سهل الواحد يبيعله شقفة حشيش ويصير غني....

وعلى الرغم من التردد عند هذه الفئة في التصريح برؤيتها البورجوازية، والذي يظهر في الاقتباس أعلاه، وربما لأسباب وطنية بشكل أساسي، فإن الاستثنائية الطبقية تبقى واضحة، إذ لا يحدَّد هنا تعريف الطبقة بالثروة المالية فقط – على الرغم من أهميتها في تحديد قدرة الناس على السكن في المصيون – بل يشمل أيضاً نمط الحياة واللباس والسلوك؛ فهو بالنسبة إلى السكان ثقافة محددة يشتركون فيها، وتشكل مكونات أساسية لتحديد الانتماء الطبقي، وبالتالي «داخلية» أو «خارجية» الساكن في المصيون. ومع أن هناك رغبة لدى السكان في تحديد من يمكنه السكن في الحي ومن لا يمكنه ذلك، إلاّ إنها نابعة، كما تم تأكيد ذلك عدة مرات، من الرغبة في الحفاظ على المنزلة الاجتماعية للمكان، وبالتالي لسكانه، وليس من رغبة – كما سأوضح لاحقاً – في رسم حدود مجتمع محلي تقوم بين سكانه علاقات من التضامن والدعم، حتى لو كانت هذه العلاقات قادرة على حماية حدوده من الغرباء؛ فبالنسبة إليهم، القانون والنظام هما اللذان يحافظان على هذه الحدود.

## مجتمع محلي في المصيون؟

إن بناء الحدود المكانية المادية أو الرمزية، والتمسك بها كنوع من الاستراتيجيا الدفاعية، وذلك في مقابل انهيار الحدود الذي يشكل مكوناً أساسياً من مكونات العولمة، كما يرى إسكوبار، يقومان على أهداف استبعادية ويؤديان إليها. ذلك بأن المجموعات المتعددة تبني حدوداً متباينة ضمن استراتيجياتها الدفاعية، مستندة إلى مفاهيم متعددة من التعلق والانتماء التي تعمل على بناء هويات جماعية وفردية قد تتناقض مع مصالح سياسية واقتصادية أوسع (Escobar 2001, pp. 149-150). ومع أن وصف إسكوبار ربما ينطبق على المجموعات المهمشة التي تزيد العولمة في إضعافها وتهميشها، إلاّ إن بناء الحدود في حالة مجتمعات أُخرى، وانطلاقاً من رؤى استبعادية وحرمانية متعلقة بمجموعات أُخرى معينة، لا يكون في صراع مع المصالح السياسية والاقتصادية الأوسع التي يتحدث عنها إسكوبار، بل يتوافق معها في معظم الحالات. وهذا نراه عندما تنتمي المجموعة الاستبعادية إلى فئات البورجوازية العليا التي تسكن الأحياء المغلقة بجدران مادية و/أو رمزية. لكن هذه المجموعة الاستبعادية نفسها قد تكون منفتحة في هويتها على ما هو عالمي، ومغلقة في وجه ما هو محلي ما دام ذلك يعني بالنسبة إليها تدنياً في المكانة الاجتماعية. ويرى هارفي أن انهيار الحواجز الفضائية (المكانية)، وعولمة جوانب متعددة من حياة الناس في المرحلة العالمية المعاصرة، يحملان آثاراً متناقضة، إذ إنه يبين أنه «كلما كانت مكونات عشائنا وتدفقات أموالنا معولمة، وكلما تفككت الحواجز الفضائية، تعلق سكان العالم أكثر



بالمكان أو الحي أو الأمة، أو المنطقة، أو المجموعة الإثنية، أو المعتقد الديني كعلامات محددة للهوية» (Harvey 1990, p. 427). وبينما يمكن أن ننظر إلى التمسك بالانتماء إلى المجتمع المحلي عند الفئات الاجتماعية الأكثر ضعفاً، كما في الأمعري (أبو دحو في هذا الكتاب)، على أنه جزء من المقاومة الأيديولوجية للتهميش والإضعاف اللذين تفرضهما العولمة على هؤلاء (Harvey 2000, p. 40)، نجد أنه في مجتمع حيث تكون أغلبية سكانه من النخبة السياسية والاقتصادية مثل المصيون، يكون نمط الحياة القائم على الفردية الخصوصية وافتقاد أو انعدام روح الجماعة مميزاً أساسياً لدى السكان.

وما يبحث عنه سكان المصيون هو شيء شبيه بالضواحي الانعزالية التي يصفها غيرن، بحيث يكون الحي ملجأً «من المجازفات، والتلوثات، والفئات غير المرغوب فيها والمزروعة تلقائياً في المدينة. وعندما يظهر 'المجتمع' في مثل هذه المعازل – الحي الغني – يميل إلى أن يكون عدائياً واستبعادياً وحمائياً، ويعمل ضد مجال عام أكثر إدماجاً» (Gieryn 2000, p. 478). لكن من دون أن يعني هذا، كما في حالة مخيم الأمعري للاجئين، بناء تحالفات على أسس وهويات معينة منها الأصول التاريخية (أبو دحو في هذا الكتاب)، بل إن غياب هذه التحالفات في حالة المصيون هو ما يشكل الهوية المشتركة للسكان، كطبقة بورجوازية تسكن الضواحي، وتشكل الخصوصية والفردية جزءاً أساسياً من السمات التي ترسم حدودها كمجموعة اجتماعية. أمّا موقع المصيون بالنسبة إلى سكانه، فهو مكان للسكن فقط وليس هناك شعور بالانتماء إليه، وإن كان يتمتع بالصفات التي ترغب فيها الشرائح البورجوازية من مكانة اجتماعية «راقية»، وأمن. ووصفت سهام (إحدى النساء اللواتي التقيناهن، وهي من سكان المصيون منذ فترة طويلة) المنطقة بأنها جميلة، ومرتبة ونظيفة، وقريبة من مركز البلد،[١٠] وهي ترتبط بمكانة اجتماعية معينة مثل الطيرة. لكن ما يميز المصيون من الطيرة قربه من مركز البلد وأمنه «حتى الطريق من مركز البلد إليه آمن وليس كطريق الطيرة.» وتكرر هذا الوصف في معظم المقابلات الأُخرى التي أجريت مع سكانه. ويحول وصفه وما يعنيه لسكانه، ووصف العلاقات فيما بينهم – كما سيتم تفصيله أدناه – دون إمكان اعتباره مجتمعاً محلياً، بالمعنى المستخدم في العلوم الاجتماعية لهذا المصطلح. ففي دراسة مكميلان وشافيز عن العلاقات التي تسم

(١٠) على الرغم من اعتبار كثيرين من السكان أن قرب المصيون من مركز مدينة رام الله سمة تزيد في جاذبية المكان، فإن هذا لا يعني أنه قريب بما فيه الكفاية من مركز المدينة، إذ يستحيل أن يخترقه المارة والعابرون الذين يفدون يومياً إلى مركز البلد من الشرائح الاجتماعية الأُخرى، وخصوصاً هؤلاء الذين لا يملكون سيارات خاصة.

وتشكل ما يمكن اعتباره مجتمعاً محلياً، يبيّنان أن تعريف المجتمع المحلي يقوم على أربعة عناصر هي:

> العنصر الأول هو العضوية التي تعني الشعور بالانتماء أو بالارتباط الشخصي؛ العنصر الثاني هو التأثير، أي شعور بالأهمية بتشكيل فارق بالنسبة إلى المجموعة ولكون المجموعة تشكل فارقاً بالنسبة إلى أعضائها؛ العنصر الثالث هو التعزيز: الدمج وتلبية الحاجات، أي الشعور بأن حاجات الأعضاء ستلبى عن طريق المصادر التي توفرها العضوية في المجموعة؛ العنصر الرابع والأخير هو الارتباط العاطفي المشترك، أي الالتزام والاعتقاد أن أعضاء المجموعة تشاركوا وسيتشاركون في التاريخ وفي الأماكن المشتركة وفي الأوقات وفي التجارب المتماثلة (McMillan and Chavis 1986, p. 9).

ومع أن مارغريت ستاسي ترى إشكاليات في استخدام مصطلح مجتمع محلي، واستبدلته بما تسميه النظام الاجتماعي المحلي، إلاّ إنها تتفق مع مكميلان وشافيز على مكوناته الأساسية، مبينة أن تعريفات علماء الاجتماع للمجتمع المحلي تقوم على التمييز بين هذا الذي يرتبط بمعنى جغرافي، وبين ذاك الذي يرتبط بمعنى شعوري. ومع ذلك يمكن القول إن المجتمع المحلي المثالي أو النموذجي يقوم على «العلاقات الاجتماعية في منطقة جغرافية محددة» (Stacey 1969, p. 135). وتبين ستاسي أن غياب علاقات مرتبطة بصورة خاصة بالمنطقة المحلية يعني غياب نظام اجتماعي محلي. وبالإضافة إلى الشرط السابق، ترصد ستاسي في الدراسات المتعددة عن المجتمعات المحلية، الشروط المطلوب توفرها، ومنها وجود السكان المحليين بعضهم مع بعض فترة لا يستهان بها؛ وكلما طالت هذه الفترة كان هناك إمكان نشوء نظام اجتماعي محلي. ويزداد إمكان نشوئه مع كون السكان ولدوا وتربوا في معظمهم في المجتمع المحلي (Ibid., p. 141). ويتسبب وجود أو غياب مؤسسات معينة بتباينات مهمة في نوع النظام الاجتماعي المحلي الذي ربما يكون قائماً؛ وبالتالي وحدها أنظمة فرعية مرتبطة بعلاقات بالجيران والعائلات وذوي القربى في منطقة محلية سكنية تماماً، يمكن أن تتطور (Ibid., p. 142). ويشير عدم اهتمام سكان منطقة بعضهم ببعض، أي عدم الاهتمام بالعلاقات أو بغيابها، إلى نظام اجتماعي محلي ضعيف، أو إلى غيابه تماماً (Ibid., pp. 144-145).

وفي الأجزاء المتبقية من هذا البحث، سأوضح أنه بناء على التعريفات السابقة للمجتمع المحلي والشروط الضرورية لتوفره، لا نستطيع الحديث عن مجتمع محلي في المصيون، حيث لا تتوفر أغلبية الشروط أو العناصر التي تؤدي إلى نشوئه. وبالتالي يبقى



مكاناً سكنياً مقصوراً على طبقة معينة من الناس، لا يربطهم به أو بعضهم ببعض تاريخ أو تجارب مشتركة، كما لا تقوم علاقتهم به على شعور بالانتماء، أو على أي مكونات عاطفية أُخرى، ولا حتى على تلبية حاجات معينة نظراً إلى افتقاره إلى المؤسسات، باستثناء الحاجة إلى الهوية الطبقية التي يوفرها المكان، والتي يكون تعريفها قائماً أيضاً على ضعف العلاقات بين سكانه، ووجود ما يمكن تسميته بمصالح مشتركة فيما بينهم. بيد أن هذه المصالح لا تتطلب تشكيل مجموعة محلية تعمل على تلبيتها وتحقيقها. فكما سبقت الإشارة، الدولة ومؤسساتها هي التي ستلبي هذه المصالح – من وجهة نظر السكان – وهو ما يجعل علاقتهم بما هو خارج حيهم أمتن كثيراً من تلك الموجودة فيه، الأمر الذي يحول دون إمكان اعتباره مجتمعاً محلياً إلاّ بمعنى مغاير تماماً لذلك المذكور أعلاه، والذي يكون فيه المكان المشترك والصفات المشتركة للسكان هما العاملان الوحيدان اللذان يجعلانه مجتمعاً، لكن، بناء على المواصفات السابقة، يبقى اعتباره مكاناً سكنياً لطبقة معينة أكثر دقة.

## ندرة العلاقات الاجتماعية المحلية

تحمل أغلبية الأُسر التي تسكن المصيون تواريخ وتجارب لا ترتبط به كمكان أو كمجتمع محلي. وقد تبيّن ذلك في المقابلات لدى السؤال عن العلاقات بالجيران أو عن الكيفية التي ينظر فيها المعني إلى المصيون كمكان، أو لدى السؤال عما إذا كان هناك مجتمع محلي فيه. وبرز إجماع على ندرة العلاقات الاجتماعية وانحصارها في علاقات محدودة بأصدقاء أو بأقارب ليسوا موجودين في أغلب الحالات فيه. فالعلاقات الاجتماعية ليست مرتبطة أو محددة بالمكان، وإنما مرتبطة أكثر بالعائلة، وبالعمل، وبأماكن سكن سابقة. ويمكن القول إن كون سكانه ينتمون في معظمهم إلى فئة المُلاّك أو الموظفين والمهنيين الذين تتوفر لديهم الموارد المادية الكافية، تنتفي ضرورة نشوء علاقات اجتماعية تقوم على التعاون والدعم بينهم وبين الجيران. فعلى سبيل المثال، كان هدف السكن في رام الله بالنسبة إلى الأفراد الذين جاؤوا من أماكن أُخرى في الضفة، هو العمل في المدينة، كأيمن وفاطمة، وليس إقامة علاقات اجتماعية فيها. في حين ترتبط علاقات هؤلاء بأماكن أُخرى خارج المصيون، أو حتى خارج رام الله، وهي علاقاتهم بعائلاتهم وأصدقائهم في مدنهم وقراهم الأصلية في الضفة الغربية، أو في أماكن الشتات التي عادوا منها. ومع ذلك يبقى هناك علاقات الزمالة والصداقة بين الأُسر، والتي تنشأ عادة عن علاقات أرباب الأُسر الذكور بزملاء الدراسة أو العمل، وتبقى أيضاً غير مرتبطة بالمصيون كمكان. يقول أيمن:

> العلاقات الاجتماعية في فترة السلطة كانت جيدة، لكن الناس كانت منشغلة بأعمالها ومصالحها الشخصية، لكن كان هناك بعض الزيارات خاصة أيام الجُمع والمناسبات والأعياد للأقارب والأصدقاء. لكن علاقاتنا في رام الله كانت محدودة في تلك الفترة لأننا جئنا إلى هنا بسبب عملنا ووظائفنا، وأهلنا وأصدقائنا في جنين وطولكرم، باستثناء بعض الأصدقاء والمعارف والأقارب الذين أتوا هم أيضاً إلى رام الله وعلاقتنا بهم قوية وبيننا زيارات عائلية. وكنا نذهب إلى جنين لزيارة أهلي كل أسبوع، وأيضاً إلى طولكرم لزيارة أقارب زوجتي. الطرق كانت مفتوحة وكنا نذهب إلى أي مكان نريده في سيارتنا دون إعاقة أو حواجز. وكنا أيضاً نخرج مع أصدقائنا الذين جاؤوا إلى رام الله للعمل أيضاً، نخرج ونسهر ونبقى إلى ساعات متأخرة من الليل، لأنه كان هناك هدوء وشعور بالأمن. لكن الأولوية في فترة السلطة في علاقاتنا كانت أهلنا وأقاربنا حيث كنا نفضل أن نذهب لزيارتهم وقضاء العطل معهم.

تقتصر العلاقات بين الجيران في العمارات والمجمعات السكنية في المصيون في الأيام العادية على دفع كل واحد منهم نصيبه من الفواتير الخاصة بالخدمات المشتركة، وكذلك كان دور لجنة العمارة. إلاّ إن اجتياح قوات الاحتلال لمدينة رام الله وغيرها من المدن الفلسطينية، وما رافقه من فرض نظام منع التجول وإغلاق المدينة ومداهمة البيوت، غيَّر لفترة محدودة جداً، هذه العلاقة الرسمية بين الجيران. فتناولت المقابلات تعاوناً بين الجيران على تنظيف العمارة من النفايات في حال تأخر سيارة البلدية أو عدم تمكنها من الوصول إلى المنطقة، وتطرقت إلى قيام أحد السكان بسؤال الجيران عما يحتاجون إليه في ساعات رفع منع التجول. وشاع شكل العلاقات بين الجيران السائد في فترة الاجتياح، وهو مشاركة الجيران بعضهم البعض في السهرات والجلسات للعب الشدة وتدخين الأرجيلة، وتبادل الأطعمة، لكنه كان من أجل التسامر لا من منطلق الحاجة. وتحدثت إحدى النساء عن تعاون بين الجيران في فترة الاجتياح من خلال المشاركة في تدريس بعض أبناء العمارة الذين كانوا يستعدون لامتحان التوجيهي في ذلك العام، وفي إقامة حفلة لهم.[١١]

وبقيت العلاقات بين سكان المصيون في فترة الاجتياح مقصورة على تلك الأنماط، وهي لا تَسِم، وفقاً لما جاء في المقابلات مع السكان، الحياة اليومية في الحي قبل الاجتياح

(١١) هذا مثال للاختلاف الذي قد يكون موجوداً عند السكان في العمارات التي تقع على الحدود المشتركة بين المصيون وأم الشرايط، راجع الهامش رقم ٤ في الفصل الأول.





أو بعده. لكنها تشير إلى أن العلاقات بين السكان في أي منطقة محلية غير ثابتة، أو جامدة، قابلة للتغيير نتيجة تغير أوضاع حياتهم وحاجاتهم كما حدث في فترة الاجتياح، وهو ما يعني أن غياب، أو وجود علاقات مجتمع محلي في المصيون يبقى محكوماً بحاجات السكان ومصالحهم التي قد تلبيها مؤسسات اقتصادية وسياسية خارجية (كما هي حاله الآن)، أو ربما تلبيها مؤسسات ينشئها السكان وتشكل مجتمعاً محلياً إذا عجزت عنها المؤسسات الخارجية (كما حدث في فترة الاجتياح).

## غياب المؤسسات

لا يوجد في المصيون منشآت ومؤسسات يمكنها أن تشجع على تشكيل مجتمع محلي، إذ لا يوجد فيه سوى مبان سكنية. وكما تؤكد مسؤولة البلدية، ليس هناك أي وزارات أو أي مؤسسات.[١٢] ويفتقر إلى المنتزهات أو الأسواق، وهناك ربما بقالة صغيرة على حدوده مع أم الشرايط، وسوبرماركت على حدوده مع رام الله. ويبقى الفندقان «غراند بارك» و«روكي» المعلمين الأساسيين في المنطقة. ومع ذلك لا يبدو أنهما يشكلان مركزاً اجتماعياً أو مؤسساتياً يخدم أهالي المصيون. أمّا بالنسبة إلى فندق غراند بارك، فلم يكن في نظرهم أكثر من مكان فيه بركة سباحة يمكن ارتيادها في الصيف. واعتُبر الفندق في مقابلات أُخرى مصدر إزعاج في الليل عند إقامة حفلات فيه. في حين أن افتقار فندق «روكي»، إلى مسبح جعله خارج إطار المؤسسات أو المراكز الترفيهية التي ذكرها الأهالي الذين قابلتهم.

ونظراً إلى طبيعة المنطقة السكنية وخلوها من المراكز والمؤسسات والأسواق الخاصة بها، وإلى طبيعة تكوين السكان ذوي الأصول المناطقية المتعددة وبقاء أغلبية علاقاتهم خارج المصيون أو غير مرتبطة به كمكان أو كمجتمع محلي، فقد شكلت المؤسسات في وسط مدينة رام الله المركز الخدماتي والترفيهي وبؤرة نشاطهم المجتمعي. بالتالي، فإن السكان لا يقومون بأنشطتهم الجماعية ضمن الحي أو فيما بينهم، وإنما تتم اللقاءات في مؤسسات معينة ارتبطت بها فئة معينة من سكان رام الله القدامى مثل، النادي الأرثوذكسي أو السرية أو مطاعم المدينة، وينطبق ذلك على معظم السكان الجدد. وبما أن السكان

(١٢) هناك ممثليتان في المنطقة، ممثلية جنوب إفريقيا وممثلية الأردن، كما شيّد مبنى للبنك العربي، ومركز أعمال، ومقر للبنك العربي الإسلامي. وقد يؤدي وجود هذه المؤسسات إلى زيادة عدد وتنوع الناس الذين يدخلونها، على الرغم من أنه على الأغلب لن يغير من افتقار المنطقة إلى ما يؤهلها لنشوء مجتمع محلي فيها.

الشباب هم في معظمهم من الموظفين والمهنيين، فإنهم يسهرون عادة في نهاية الأسبوع، أي يوم الخميس أو يوم السبت.

يرتبط سكان المصيون القدامى الذين سكنوا رام الله سابقاً بمؤسستين بشكل رئيسي، هما النادي الأورثوذكسي (يقع في رام الله، لكنه ليس بعيداً عن المصيون) والسرية (في الطيرة إلى الغرب من مركز مدينة رام الله). وبما أن نسبة لا يستهان بها من هذه الفئة هي من المسيحيين، فقد كان لديها نشاط وعلاقات على مستوى الكنيسة أيضاً. وتنتقل العضوية في النادي الأورثوذكسي من الآباء إلى الأبناء والبنات وأيضاً الزوجات. ويقول سميح، وكان من الأعضاء الأساسيين في النادي، أنه عزز علاقته بأصدقائه مع أنه كان يعرفهم من قبل، إذ إن علاقات الصداقة بين العائلات الأعضاء تم الحفاظ عليها وتقويتها من خلال العضوية فيه: «نحن لا توجد عندنا علاقات سوى مع مؤسسة واحدة وهي النادي الأورثوذكسي حيث العضوية العائلية والصداقات والمعارف مرتبطة مع النادي.»

يبدو أن أغلبية الأُسر التي تنتمي إلى هذه الفئة تحتفظ بعلاقات بالنادي الأورثوذكسي كجزء من هويتها الطبقية والدينية، في حين ارتبطت العلاقة بالسرية أكثر بالنشاط السياسي والثقافي والمجتمعي. وكانت أسرة عبير هي الأُسرة الوحيدة التي تحدثت عن أن علاقتها بالسرية تتجاوز الذهاب إليها للتنزه ومشاهدة العروض الفنية، إذ كان عدة أفراد من الأسرة أعضاء نشيطين فيها. بيد أنه كان لأفراد الأسرة نفسها نشاطات في الكنيسة والنادي الأورثوذكسي أيضاً، والمشاركة في النشاطات الخيرية التي تنظمها الكنيسة تحديداً.

ارتبطت هوية السرية كمؤسسة – كما تقول عبير – بأعضائها الذين كانوا في معظمهم من المسيحيين أو اليساريين غير المتدينين. وهي تؤكد أن السرية كانت انتقائية جداً في اختيار أعضائها وفقاً لأسس تضعها من دون أن تعلنها، بحيث تبقى مرتبطة بفئة معينة من الناس:

> هلأ كان في يكون يعني مش تمييز يعني بعرفش [لا أعرف] إذا هو تمييز بعرفش إذا هو حفاظ على خصوصية... أنا بتذكر أولاد صفي يقولوا بدنا نصير أعضاء في النادي... وأنا بعرفهم «حماس». في الصف العاشر كنّا نعرف «حماس» وبالتالي يقولولك عارفين خلص مش رح نقدم. يعني إذا يسار وإذا جبهة وهذا «حماس» بده يوافق عليه؟ مش رح يوافق عليه. كان في إشي سياسي بالموضوع كنت أحس أنا في إشي سياسي.

وتضيف عبير أن هذا لم يكن قانوناً في السرية، بقدر ما كان تأثيراً نتيجة وجود أعضاء من خلفيات معينة فرضوا طابعهم وهوياتهم الدينية، أو بشكل أكثر تحديداً، هوياتهم السياسية



على المؤسسة؛ كما أن طبيعة النشاطات، الرياضية والثقافية، حتمت وجود مجموعة معينة من الناس تتمتع بميول محددة.

وتعتبر عبير أن العلاقة بالمؤسسة، وبالتالي هويتها، تأثرتا بقدوم العائدين، إذ لم تعد حكراً على الفئة التي تحمل الصفات التي ذكرتها أعلاه. فقد كان في استطاعة العائدين أن يتحملوا التكلفة الاجتماعية والاقتصادية للمؤسسة على غرار الفئة المذكورة، بعكس فئات أُخرى في رام الله، بتوجهاتها المتعددة. وهكذا استطاع العائدون أن ينتسبوا إليها، ولم تتمكن قوانينها الضمنية من الحيلولة دون ذلك: «إنه يعني العائدين في عندهم هاي النفس [هذا التوجه] إنه أنا في تونس كنت أروح على أندية عادي.»

## الافتقار إلى تاريخ مشترك بين السكان

ويظهر التوتر بين العائدين والسكان الأصليين الناجم عن التنافس بشأن الانضمام إلى المؤسسة أيضاً في تبرير ضعف العلاقات بين السكان في المصيون، وبالتالي في غياب علاقات التضامن التي تكوّن إحدى سمات المجتمع المحلي. وقد أشار عدد من الذين قابلناهم إلى العلاقات المتوترة بين سكان رام الله القدامى (بمن فيهم لاجئو ١٩٤٨) والعائدين، أو الذين جاؤوا مع السلطة من مناطق أُخرى من الضفة الغربية. وكان هذا التوتر بين السكان القدامى والجدد قائماً في الأعوام الأولى التي انتقل فيها اللاجئون من مدن فلسطين المحتلة سنة ١٩٤٨ إلى رام الله، فالعلاقات بين هؤلاء – وتحديداً فيما يتعلق بالجيل الأكبر سناً – قامت على تصنيف «لاجئ» و«أصلي». ففي مقابلة مع ماهر، الذي ينحدر من إحدى العائلات اللاجئة من اللد، أشار إلى أن أصدقاءه جميعهم، باستثناء واحد منهم، لاجئون من اللد أو الرملة. كما أن كون زوجته في الأصل من اللد، كان من السمات التي ذكرها عند تعليل اختيارها زوجة. أمّا هشام الذي يعود في الأصل إلى عائلة من سكان رام الله الأصليين، فقد ركز على علاقات القرابة والحمولة، عند سؤاله عن معارفه وأصدقائه، لكن زوجته، مع ذلك، لاجئة من الرملة.

في الأعوام التي تلت نكبة سنة ١٩٤٨، كان التوتر قائماً بين أهالي البلد الأصليين واللاجئين (تراكي في هذا الكتاب)، في حين أن التوتر الحالي بين سكان المصيون يقوم على أساس تصنيف سكان قدامى (يشمل السكان الأصليين واللاجئين القدامى) وعائدين أو وافدين جدد من مناطق متعددة من الضفة. ويبرز هذا التوتر من خلال اختلاف النظرة إلى القيم التي تحملها كل مجموعة؛ إذ يحمل أهل البلد عادات وقيم مغايرة لتلك التي يحملها العائدون، مثل الانفتاح «الزائد» أو المحافظة «الزائدة» في السلوك والعلاقات. فيمكن أن

يقال إن العائدين تقليديون وغير متقبلين للانفتاح والعلاقات بين الناس، أو قد يقال إنهم منفتحون وليس هناك حدود وقيود على تصرفاتهم التي كثيراً ما تتناقض مع قيم أهل البلد المحليين وعاداتهم.

ويقال إن اهتمامات العائدين ونمط حياتهم وطريقة تعاملهم تختلف عن تلك الموجودة عند السكان القدامى. فاهتمامات بناتهم - كما ترى عبير - تنحصر في الثياب ومواد التجميل، ولا يستطعن التعامل مع الشباب في حدود علاقات الزمالة والصداقة. وتضيف عبير أن بنت رام الله «جدعة» في حين أن العائدة «نواعم»، إلاّ إنها ترى أن بنات العائدين أثَّرن في البنات في رام الله اللاتي أصبحن يقلدنهن.

كذلك يتم تحميل العائدين المسؤولية عن أي تراجع سياسي أو اجتماعي أو ثقافي في البلد، كما يعرّفه السكان، فالفساد مرتبط بهم بالنسبة إلى ساكني رام الله والمصيون قبل قيام السلطة ومجيء العائدين. وتنبع هذه النظرة، كما تقول زهرة (إحدى العائدات) من «أن معظم العائدين حصلوا على وظائف معينة، إساءة بعض المسؤولين واستغلالهم لمناصبهم، وطريقة اللبس والمعيشة.» بينما يشعر العائدون بالخيبة تجاه الوطن الذي عادوا إليه ولم يجدوا فيه ما كانوا يأملونه، وإنما وجدوا التمييز بين العائد وغير العائد، والفوضى. وتحدثت زهرة عن الاختلاف في النضال بين الداخل والخارج، لكنها عادت فأكدت أنهم كانوا يناضلون في الخارج أيضاً من أجل الاستمرار، وشددت على أنهم عاشوا أيضاً في الخارج أوضاعاً صعبة سياسياً واقتصادياً كتلك التي يعيشها الفلسطينيون في الداخل، وهي هنا تشير بشكل أساسي إلى تجربة الفلسطينيين في لبنان. وكانت العودة إلى رام الله بالنسبة إلى كثيرين جزءاً من «حلم العودة» و«بناء الدولة». أمّا الفساد الذي يتم تحميل مسؤوليته للعائدين، كما ترى زهرة، فهو متفش في الداخل والخارج أيضاً. أخيراً، تؤكد زهرة أن النضال والفساد أمران مشتركان بين الفلسطينيين في الداخل والخارج، فتقول:

> لا أستطيع أن أجد تواصل في العلاقات هنا. الناس في الداخل لا تؤمن بتجربتك في الخارج، والتي هي لا تقل نضالياً عن الداخل، توجد هوة [عدم فهم] ولا أنكر أن بعض العائدين أعطوا صورة سيئة عن تجربة الخارج، ولكن في الداخل يوجد ناس فاسدين، والناس الغلابة هي التي تدفع الثمن، سواء في الداخل أو الخارج.

ومع ذلك، فإن النظرة السلبية إلى الآخر، الأصلي (المحلي) أو العائد، ليست عاملاً أساسياً في تحديد قوة العلاقات أو ضعفها بين الناس في المصيون. بل يبدو أن ضعفها، والحفاظ عليه، هما مهمة مشتركة بينهم، ترتبط بنمط حياتهم الذي هو مشترك أيضاً بينهم. فعلى الرغم من أن أهالي رام الله الأصليين أو أولئك الذين يسكنونها منذ فترة طويلة تحدثوا عن علاقات متينة،



فإن هذه العلاقات تعود إلى مكان آخر في المدينة حيث كانت نشأت وتطورت، واستمرت بعد الانتقال إلى المصيون. فسكان رام الله الأصليون لا يزورون الذين كانوا يعرفونهم من قبل، في الوقت الذي قد تقوم إحدى الأُسر من السكان القدامى بزيارة جيرانها العائدين، من دون أن يعني ذلك متانة العلاقات بينهم، بل إن العلاقة بين ساكن/ ساكنة وآخر/ أُخرى في المصيون ليست محددة بكونه/ كونها عائداً/ عائدة أم لا؛ كما أن قيام بعض سكان رام الله الأصليين بتحميل العائدين المسؤولية عن التراجع السياسي والاجتماعي في البلد ربما يكون نابعاً من حنينهم إلى ماض تضمن أزمنة وأمكنة وعلاقات كانت أفضل فعلاً أو بالتخيل؛ لكنها لم تشمل العائدين الذين ارتبط وجودهم في رام الله وفي الضفة (على الأقل زمانياً)، بتراجع سياسي واستقطاب طبقي وضعف العلاقات الاجتماعية بين الناس، من دون أن يكون هذا محدداً للعلاقات بين السكان القدامى والعائدين أو بين السكان عامة. وكما يبين هارفي، تقوم حياة الفئة البورجوازية على «حنين إلى الشكل الريفي والمجتمعي من الحياة التي لم تكن موجودة قط ما عدا في الخيالات الخصبة للبورجوازية التي تسعى للهروب من الآثار الجمالية والاجتماعية لممارساتها الرأسمالية» (Harvey 2000, pp. 40-41).

وقد ساد بين سكان المصيون، وتحديداً السكان القدامى منهم، حديث عن علاقات أفضل بين الناس في الماضي، وعن وجود تضامن ودعم بينهم، من دون الإشارة إلى التغييرات الاقتصادية والتحول نحو الاستهلاك باستثناء مقابلات قليلة. ودار الحديث، بشكل رئيسي، عن الانشغال بالعمل. فعلى سبيل المثال أوردت سهام أن شعورها بالانتماء إلى المنطقة يتعلق بالحارة القديمة التي كانت تسكنها قبل الانتقال إلى شقتها الحالية في إحدى العمارات. وكان البيت القديم أيضاً يقع على أطراف المصيون، وما يميز المنطقة السابقة من الحالية هو العلاقات بين الجيران، على الرغم من أن انتقالها من بيتها القديم كان نتيجة توتر العلاقة بهؤلاء الجيران الذين تتحدث عنهم.

> هون زي كل واحد في داره ما حدا بشوف حدا، هناك كانوا الجيران يجتمعوا مع بعض أكثر... مش زي الدار هذيك إنه الجيران يجوا على بعض إلاّ في الانتفاضة وقت الاجتياح. بس هيني هيك شايفة في داري لو قعدت عشر أيام ما حدا بدق على الباب، ما حدا بقول لي وين إنت من الجيران لأنه هم مشغولين وأنا مشغولة. يعني فيه زيارات بصير مناسبات بنروح أمّا يومي فلأ.

ويبين هشام كذلك التعارض بين العلاقات في رام الله قبل ثلاثين عاماً أو أربعين عاماً وبين العلاقات في المصيون في الوقت الحالي. فيقول إن العلاقات في ذلك الوقت كانت أقوى: «رام الله قبل في الستينيات غير، الحمولة الواحدة كانت تكون لحالها في نفس المحيط، كانوا

يتحلوا بالصدق والأمانة. الناس كانت أطيب ممكن يشتركوا ثلاث عائلات في بيت تكون علاقاتهم منيحة.» أمّا الآن فرام‌الله لم تعد كما كانت؛ وانتقال أفراد وأُسر من أنحاء متعددة من الضفة ومن خارج فلسطين للسكن فيها، جعلها، بحسب وصف ماجد (وهو عائد)، «بلد الغرباء». لكنها كمدينة صغيرة تجعل هؤلاء الغرباء لا يشعرون بأنهم كذلك، كما يرى ماجد: «ما حد بشعر حاله فيها إنه غريب، كله غريب وفي رام‌الله لمّا تمشي بشوارعها أسبوع زمان بتصير كل الوجوه إلك مألوفة بتصيري إنت عندك قناعة إنه كل الناس تعرفيهم بدون ما تعرفيهم بالاسم وهم عندهم نفس الإحساس يعني بعرفوك بدون ما يعرفوا مين إنت.»

ويربط السكان القدامى المعنى الذي يعطونه للمكان بالتجارب التي عاشوها فيه في الماضي. فعبير، في كل مرة كنا نسألها عما يعنيه لها الحي الذي تسكنه، كانت تعود بذكرياتها إلى الحي القديم الذي كانت تعيش فيه قبل انتقالها إلى سكنها الحالي، وبيتها القديم، كما جاء في لقاءات سابقة معها ومع والدتها، هو جزء من المصيون. ويتمحور حديثها عن الحي القديم بشكل أساسي حول ذكرياتها المتعلقة بالانتفاضة الأولى واللجان الشعبية والتعليم الشعبي وإلقاء الحجارة على جنود الاحتلال، والأعمال التطوعية الأُخرى التي كانت تمارس في تلك الفترة.

يقول هشام إن الحياة الاجتماعية في الأعوام الأخيرة أصبحت شبه معدومة، في حين أنها كانت قبل الانتفاضة الأولى وفي أثنائها قائمة على التعاضد وتعاطف الناس بعضهم مع بعض. ويتابع أن في فترة الانتفاضة الأولى كان هناك تكاتف أكثر بسبب قرب السكان بعضهم من بعض، ولأن عددهم (في منطقة السكن السابقة) كان أكبر. كما كان هناك تواصل مع اللجان الشعبية، وكذلك جلسات نقاش سياسية. ويكرر سميح (من سكان رام‌الله الأصليين) الكلام نفسه، فيقول إنه في أيام انتفاضة سنة ١٩٨٧ كانت العلاقات الاجتماعية أقوى، وكان هناك لجنة للحارة، كما كان الوضع الاقتصادي أفضل. أمّا الآن فالأوضاع الاقتصادية لا تسمح بوجود علاقات اجتماعية.

لا يوضح سميح لماذا لا تسمح الأوضاع الاقتصادية الحالية بوجود علاقات اجتماعية؛ هل يعود السبب إلى زيادة الاستقطاب الطبقي في رام‌الله بحيث لم يعد ممكناً أن تكون علاقات الناس بالدرجة نفسها من التضامن والقرب، أم يعود إلى اشتداد التنافس والنزعة الاستهلاكية، ولا سيما لدى شريحة تتطبع بالسمات الحداثية البورجوازية من ناحية الخصوصية والفردية والحفاظ على الامتيازات، والتي تهيمن على اهتماماتها، بغض النظر عن نظرتها إلى ماضيها؟

يرى طالب علي (أحد المعرّفين) أن ضعف العلاقات الاجتماعية بين سكان المصيون



يرجع أساساً إلى العامل الاقتصادي وارتفاع دخل العائلات التي تسكن المنطقة كون «سكانها من أصحاب المشاريع والمناصب الإدارية في المؤسسات الحكومية والخاصة.» كما يرى أن طبيعة عمل السكان ونمط حياتهم أديا إلى حالة من عدم الترابط فيما بينهم ناتجة من «الاستقلالية» التي يتمتعون بها، ومن «التقدمية الفكرية» (يقصد الحداثية على الأغلب) عندهم. ويشير إلى عامل آخر قد يكون له تأثير في تحديد علاقات السكان بعضهم ببعض، وهو كون عدد كبير منهم هو من العائدين الذين يحملون عادات وتقاليد مختلفة. فالتنوع السكاني والاختلاف في التجربة والتاريخ بين سكان المنطقة أديا إلى هذا النوع من غياب الترابط الذي يتحدث علي عنه. ويبدو من حديثه أن العوامل المشتركة الأساسية في تحديد شكل العلاقات الاجتماعية بين السكان في المصيون تتمثل في واقعهم الاقتصادي والطبقي، وفي «رؤيتهم الحداثية» المعولمة التي تتطلب خصوصية تقوم على ضعف العلاقات الاجتماعية في الحي.

على الرغم من تأكيد سكان المصيون غياب إحساسهم بالانتماء إليه كمكان، وكذلك حنينهم إلى أماكن أُخرى سكنوها في السابق، فإن المكان يشكل جزءاً مهماً من حياتهم، بما يمثله لهم من تشكيل هويات، حتى لو كانت جزئية تتعلق بامتيازاتهم الطبقية ونمط حياتهم اليومي، وما يشكله المكان – كما يرى إسكوبار – من موقع للتجربة والممارسة اليومية. فعلى الرغم من اختلاف الناس الموجودين فيه، ومن ارتباطهم بشبكات لا تقتصر عليه، فإن اشتراكهم في ممارسة اجتماعية يومية هو ما يشكل المكان (Escobar 2001, p. 152). إن رغبة سكان المصيون في الحفاظ على هويتهم الطبقية، يجعلهم بحاجة إلى المكان الذي «يمنح استقراراً ويؤمن ديمومة للفئات البنيوية الاجتماعية، والاختلافات والتراتبيات؛ وينظم أنماط التفاعل المباشر التي تكوّن الشبكة والفعل الاجتماعيين، كما يجسد ويؤمن قواعد ثقافية وهويات وذكريات وقيماً غير قابلة للمس» (Gieryn 2000, p. 473).

يشكل المكان لسكان المصيون مصدراً أساسياً لتأكيد هويتهم ومكانتهم الطبقية، وما يترتب عليهما من امتيازات وأنماط حياة. ومن هنا، فإن ضعف العلاقات في المصيون – على الرغم من تذمر بعض السكان منه – يشكّل إحدى السمات التي يؤكدون بها مكانتهم الاجتماعية. فقد كان واضحاً أنهم يفضلون علاقات رسمية بين الجيران، فتقول فاطمة: «كمان العلاقات بدي أخليها في إطار الرسمي، ما بدي أنزل لحالي على الجارة، علشان ما تيجي الجارة عليا لحالها مرة.» فما يميز المصيون بالنسبة إلى سكانه يتمثل في أن الأُسر التي تقيم به – كما وصفتها سمر – هي «أُسر صغيرة والكل بطلع الصبح والكل بشتغل والكل تقريباً قطاع خاص، والقطاع الخاص دوامه صعب يعني بطلعوا تقريباً قبل الثمانية

وبرجعوا بعد السادسة أو السابعة، ويبدو إنه الكل برجع تعبان بده ياكل وبده ينام.»

يكمن التخوف عند السكان في أن تقوم المجمعات السكنية الجديدة، التي يجري بناؤها، بتغيير هذا النمط من الحياة لدى الموجودين. فتقول منى ابنة سمر: «أنا كنت خايفة من البزار بصراحة لأنها كثير كبيرة بس برضه ما بتشوفي ولا حدا.» فالمميز في المصيون كمكان للسكن بالنسبة إلى هؤلاء الذين يعيشون فيه أن لا احتكاك فيما بينهم.

## السمات الطبقية لسكان المصيون

يظهر الوضع الطبقي ذو السمات البورجوازية لسكان المصيون في التركيز على قضايا الأمن، وفي الحنين إلى ماض ارتبط بمجتمع القرية حيث الجمال والخضرة والهواء العليل، وحيث تسود بين الناس علاقات مثالية (Harvey 2000; Macleod & Ward 2002). كما يبرز في إيلائهم اهتماماً خاصاً بالشكل والمظهر في مقابل ما يعتبره آخرون أساسياً وضرورياً، وفي التركيز على الجمالي والمثالي في مقابل المادي والواقعي (Bourdieu 1986; Harvey 2000). وتطغى على هموم هذه الشريحة من سكان رام الله سمات البورجوازية الحداثية المتعلقة بالأمن وسيادة القانون، والتخطيط والتخلص من «التخلف». ويبحث سكان المصيون، كسكان ضواح، عن مجتمع ذي عقلية مدنية (Macleod & Ward 2002)، لذا نجد كثيراً من التذمر من الوضع في رام الله وفي البلد الذي يدل – بتعبير بعض المبحوثين – على التراجع الأخلاقي للمجتمع الفلسطيني وتخلفه الثقافي. وفي معظم الأحيان يأتي التذمر من الازدحام المروري والفوضى في قيادة السيارات في رام الله، ومن عدم التزام القوانين في ركن السيارات، ومن أسلوب «الزعرنة» الذي يتبعه الناس في الشارع، ومن عدم التقيد بقوانين البناء. ويترافق هذا التذمر مع تذمر من غياب تخطيط واستراتيجيات واضحة للنضال و«بناء الدولة».

يستند تقويم سكان المصيون للوضع السياسي والاجتماعي في رام الله، وفي الضفة الغربية عامة، إلى رؤية تتماثل في كثير من الأحيان مع رؤى طبقة نخبوية معولمة، تقوّم مجتمعها وأحداثه وفقاً لمعايير وقواعد الخطاب الدولي عن الأحداث في فلسطين، بما في ذلك أداء السلطة والانتفاضة الثانية. وما يميز سكان المصيون من سكان الأمعري أو من أم الشرايط، أنهم يميلون عند الحديث عن الوضع الاقتصادي أو السياسي إلى الحديث عن الوضع السياسي عامة. وربما يعود ذلك إلى هذه الأسر لم تتأثر مباشرة، أو أن تأثرها كان لفترة محددة انتهت؛ وبالتالي يبدو لها أن في استطاعتها، من موقعها الفوقي، تقويم ما يحدث على المستوى الاقتصادي والاجتماعي العام.





قد تكون فترة الاجتياح (ربيع سنة ٢٠٠٢) هي الفترة الوحيدة التي شعر فيها سكان المصيون بتأثير الانتفاضة والوضع السياسي في حياتهم بشكل كبير، إلاّ إن ذلك لا ينطبق على شوارعه كافة، وخصوصاً الفرعية منها، حيث إن معظمها لم تصل إليه دبابات الاحتلال. فالمصيون لم يكن أكثر من معبر لقوات الاحتلال القادمة من المعسكر القريب (عوفر) في اتجاه رام الله. وكان هناك هامش من الحركة داخله، حتى في فترة الاجتياح القاسية.[١٣] أمّا التأثير الأشد في سكانه خلال هذه الفترة، فتمثل في منع التجول وعدم القدرة على الخروج من العمارة في بعض الشوارع، وعدم التمكن من الوصول إلى رام الله في شوارع أُخرى. ووفقاً للمقابلة مع المجموعة البؤرية المكونة من طلبة المدارس من سكانه، فإن هذه الفترة كانت تعني بالنسبة إليهم: البقاء في البيت ومحدودية الحركة، والإحساس بأنهم في سجن كبير، وغياب الالتقاء مع الأصدقاء، وسماع أصوات القصف.

ويحمّل العديد من سكان المصيون الانتفاضة الثانية مسؤولية التدهور الاقتصادي بشكل أساسي. أمّا بالنسبة إلى نشوء السلطة قبل الانتفاضة فكان له آثار إيجابية، كما جاء في إحدى المقابلات،

> لأنها خلقت نوعاً من الاستقرار والأمان، فبدأ كثيرون من أصحاب الأموال في الداخل أو بعض الموجودين في الخارج في عمل مشاريع داخل البلد. هذا أدى إلى تشغيل الأيدي العاملة وإلى وجود كثرة في المشاريع، بالإضافة إلى مؤسسات السلطة التي قامت بتشغيل عدد كبير، وإضافة إلى الزيادة في البناء الذي يعتبر المحرك الاقتصادي للبلد حيث يعمل فيه التاجر والمهندس والصنايعي، وأيضاً الذي يبيع حديد وشمينتو [أسمنت] جميعهم يستفيدوا من زيادة العمران. فالوضع الاقتصادي الجيد يعكس نفسه على جميع مرافق حياة المجتمع، كل هذا تراجع مع الانتفاضة والإغلاق الذي ترتب عليها.

من الإنجازات التي يتم عزوها إلى السلطة أنه أصبح للفلسطينيين «كيان فلسطيني ومرجعية ودولة ومؤسسات سلطة»، إضافة إلى التغيرات الأُخرى التي شهدتها رام الله خلال فترة أوسلو، مثل «المسارح والندوات وأماكن الترفيه، هذا بحد ذاته إنجاز عظيم.» وتتركز الانتقادات على الفوضى، والتسيب في وزارات السلطة. وبما أن كل فئة أو شريحة اجتماعية ترى الأمور من موقعها ومن زاوية مصالحها، فإن النقد الموجه إلى السلطة قد يتناول أيضاً عدم استثمارها إمكانات العائدين وقدراتهم (الذين يتمتعون بمهارات مهنية أو ينعمون

---

(١٣) مقتبس من ورقة عمل أعدتها رلى أبو دحو.

بإمكانات اقتصادية) في سبيل بناء دولة والدخول «في تحد حضاري» مع العدو. فالحديث عن بناء مصانع وتشغيل الشباب، وعن متخصصين مهنيين يعملون على بناء مختلف القطاعات اللازمة لتشييد الدولة، يحتاج إلى تغليب المهنية على السياسة. فالسياسة مهمة، لكن كما يرى أحد الذين قابلتهم من سكان المصيون أن «التسيُّس هو للاستفادة من الوظيفة لتحسين وضعه الوظيفي لأنه ينتمي لحزب معين.» بينما يرى شخص آخر، يمكن اعتباره المثقف على الطريقة اليسارية، أن الوضع ساء مع قدوم السلطة والعائدين، إذ تزامن مع حديث عن إحباط وخيبة أمل بما آلت إليه الأوضاع نتيجة النضال؛ وعن ظهور شرائح تشكل جزءاً من السلطة وأُخرى تأخذ موقفاً ضدها، بالإضافة إلى شيوع الكلام على فساد وتلاعبات مالية، وعلى انحراف أخلاقي يشكّل أحد مؤشراته، كما يقول، إحضار راقصات يهوديات سابقاً إلى رام‌الله. فهو يتحدث عن «فساد أخلاقي عند رموز السلطة» يتماشى مع «سمات المجتمع المتخلف»، بينما يتفق مع آخرين في رؤيته إنجازات السلطة بما فيها تحقيق الأمن والاستقرار، وبالتالي تشجيع الاستثمار الاقتصادي.

هناك انتقادات أكثر جذرية للسلطة والانتفاضة تركز على وجود عدالة اجتماعية وليس على وجود مجتمع مدني. جاءت هذه الانتقادات أساساً من سيدتين من سكان المصيون، كلتاهما عاشت فترة غير قصيرة في مخيمات اللاجئين. وترى إحداهما (وفاء ربة منزل عاشت في المخيم فترة قبل أن تغتني عائلتها وتساعدها في اقتناء بيت في المصيون) أن وجود السلطة أدى إلى تغير يتمثل في حدوث فجوات طبقية بين الناس، كما أدى وجود الواسطة إلى إغناء فئات معينة على حساب أُخرى، الأمر الذي خلق تناقضات بين الناس. في حين ركزت انتقادات زهرة (من اللاتي عشن تجربة مخيمات لبنان) على دور السلطة في زيادة التفرقة الاجتماعية بين الناس، إذ توجد قلة غنية وتزداد غنى، بينما هناك أغلبية فقيرة، وغلاء المعيشة يحول، كما تعتقد، دون وجود ما يمكن اعتباره طبقة وسطى بين الأغنياء والفقراء.

إن أكثر ما يزعج سكان المصيون في مدينة رام‌الله، هو ما يتم تسميتهم بـ «الزعران» في المنارة، وظاهرة عدم احترام القوانين. وينطبق هذا على تقويم وضع البلد ككل خلال الانتفاضة الثانية. فهي، وفق الرأي السائد بين السكان، تسير بقيادة مجموعة من «الأولاد» أو «الزعران»، ويكمن التسيب الذي أوجدته في كثير من المشكلات الاجتماعية التي تحتاج إلى قانون وسلطة تنفيذية للتخلص منها. ويرى هشام (من سكان رام‌الله الأصليين، ويمتهن القانون) أن «الانتفاضة خلقت زعامات كثيرة وصاحبين قرار كثار عملهم مش منهجي وغير منظم وغير أخلاقي، وخلقت جيل من الشباب غير مبالي وأبعدتهم عن الناحية الأكاديمية، ولم تحقق أي شيء.» ويضيف: «ما بعجبني أروح على المنارة ألاقي مية [مئة] شاب رايح





جاي أنا بدي نسوي [نعمل] إشي إنتاجي نشغل الأيدي العاملة. أنا كنت دايماً أنادي بإقامة دوائر ملك للدولة... الشباب دايرين على الهمالة، وعلى السرقات والزعرنة.»

وتشير المقابلة التي أجريت مع مجموعة حوارية[١٤] في المصيون إلى مشكلات أُخرى من نوع سوء الوضع الاقتصادي، وعدم القدرة على دفع الأقساط، وتزايد السرقات، وفساد السلطة، والمشاجرات في الشارع بين الشباب، وعدم قدرة الشرطة الفلسطينية على المساعدة. كما تطرق أفرادها إلى قضية عدم القدرة على السفر إلى أماكن خارج مدينة رام‌الله، وتحديداً إلى خارج الضفة الغربية بقولهم: «أكثر مكان ممكن أن نصله هو حاجز سردا، ما هو خارج رام‌الله ليس لنا.» ووردت هذه القضايا في مقابلات أُخرى عند الحديث عن الانتفاضة، إذ أشار ماهر (لاجئ عاش معظم حياته في رام‌الله ويملك محلاً تجارياً) إلى أن أكثر ما يضايقه في الأوضاع السياسية الحالية هو عدم استطاعته وعائلته التنقل والحركة في فلسطين، كما كان الوضع قبل قيام السلطة. كذلك برزت مشكلات تتعلق بالتخطيط للمستقبل، مثل التساؤل عن المكان الذي سيتابع الأبناء فيه تعليمهم (المقصود داخل فلسطين أم خارجها). فبينما تمكن أهالي المصيون من أن يحققوا التميز التعليمي لأبنائهم من خلال إلحاقهم بمدارس خاصة في رام‌الله، إلاّ إنهم يواجهون مشكلة في تحقيق هذا التميز في الجامعات، إذ إن أغلبية الجامعات في الضفة الغربية هي جامعات وطنية لا تستند، بالضرورة، إلى تميز طبقي. ويقول هشام إنه كان يفضل لو أنجب اثنين فقط، لأن «الأطفال في هذه البلد مش عايشين عمرهم، ما في محل توديهم.» ويضيف أنه يريد أن يتابع ابنه دراسته في الخارج لأنه «طالما الجامعات عنا ما تطورت، وما انفتح كليات جديدة خلال العشر سنوات اللي فاتت، وما انفتح ولا مدرسة جديدة. هلأ الواحد بخطط يطلع ولاده بره. كثير شباب مع الانتفاضة طلعوا يدرسوا في الخارج.»

تبدو الرؤية المشتركة لسكان المصيون، مرة أُخرى كشريحة طبقية تتمتع في النهاية بمصالح واهتمامات مشتركة، ضمن قضايا أُخرى، في التركيز على قضية الأمن الذي شكل مقياساً مهماً في النظرة إلى دور السلطة والانتفاضة الثانية. إذ يرى السكان على اختلاف تواريخهم وأصولهم وأعمارهم، أن وجود السلطة حقق الأمن؛ بيد أن الانتفاضة ألغت الشعور به. وفي المقابلة التي أجريت مع أفراد المجموعة الحوارية، ولدى الحديث عن آثار الانتفاضة، تركز الاهتمام على هذه القضية، إذ قالوا: «نريد أن يرجع الأمن للبلد، بعد أن انهارت السلطة، نريد أن يعملوا شيء.» وينظر علاء (من سكان المصيون ومن أهالي

(١٤) التعبير السائد هو مجموعة بؤرية، لكن التوصيف الأدق لوظيفتها يجعل تعبير الحوارية أكثر ملاءمة.

رام الله الأصليين، لكنه عاش فترة غير قليلة من حياته في الخارج حيث تلقى تعليمه) إلى السلطة كإنجاز من ناحية وجود قانون ومرجعية يعملان على الحفاظ على الأمن.

> فترة السلطة صار في انتعاش اقتصادي كبير ومن مؤشراته صار في ارتفاع في أسعار العقارات وصار في حركة تجارية وصار في شغل أكبر نتيجة لقدوم الكثير من المغتربين وحدوث انتعاش اقتصادي. بالنسبة للحالة الاجتماعية صار في نوع من الأمان وفي مرحلة السلطة صارت رام الله هي المدينة التي لا تنام. صار في حركة ليلية وصارت رام الله تتحرك وتعرف مسببات الأمن إنه صار في عنا أجهزة أمن ويشعر المواطن إنه في أمان على ممتلكاته وروحه. صار في مرجعية لمّا يصير في خلافات وبالتالي شعرت الناس إنه الوضع أحسن.

وعلى الرغم من تكرار كلمة «الأمن» في المقابلات المتعددة، فإنه لم يكن واضحاً تماماً ما المقصود به. هل المقصود الحماية من اعتداءات الاحتلال أم حماية الأملاك. وفي حين بدا واضحاً أن الأمن الذي يتحدث عنه علاء هو ذلك المتعلق بحماية الأملاك، أشارت إحدى الساكنات على حدود أم الشرايط والمصيون في مقابلة معها، إلى أن التهديد الأمني ينتج بشكل أساسي من دخول المطارَدين من قوات الاحتلال شوارعَ المصيون ومبانيه للاختباء فيها، الأمر الذي يؤدي إلى اقتحامها. وفي الوقت الذي تمت الإشارة إلى الخوف من التعرض للسرقات في أكثر من مقابلة، أشارت الساكنة السابقة إلى أن وجود حرس لأحد قياديي السلطة في العمارة المقابلة حال دون وجود مثل هذه «الاختراقات الأمنية». وفي كل الأحوال، يبقى تركيز سكان المصيون على الأمن، وأهمية وجود سلطة تعمل على الحفاظ عليه، ضمن هوس سكان الضواحي بأمنهم المادي والمالي والعاطفي (Macleod & Ward 2002, p. 160).

يرى سكان المصيون، ضمن رؤيتهم التحديثية، أن المشكلات المجتمعية، بما فيها مشكلة البناء غير المنظم، يمكن أن تحل من خلال الانتخابات؛[١٥] انتخابات تقوم على ترشيح أفراد أكفاء لا على أساس الانتماء الحزبي أو العشائري. فهم يريدون استقراراً ومرجعية ودولة، والقدرة على الحركة في الضفة وخارجها. فرام الله بحاجة الآن، وفقاً لماجد (يعمل في إحدى المنظمات الدولية في القدس) إلى رئيس بلدية يقوم بالمهمات «المحددة» ويمتلك «المواصفات الخاصة» بمنصب كهذا.

(١٥) انتهى العمل الميداني قبل إجراء الانتخابات البلدية لسنة ٢٠٠٥، وانتخابات المجلس التشريعي في سنة ٢٠٠٦.



> رئيس البلدية هو إنسان ينتخبه الشعب في منطقة سكنية معينة لخدمة هذول الناس، بدهم [يريدون] مرافق عامة، بدهم ساحات، بدهم مدارس، بدهم عيادات، بدهم تشجير. هاي هي الخدمات اللي بقدمها رئيس البلدية، فرئيس البلدية مش موظف حكومة، وبالتالي مفروض أن تنتخبه الناس، ويظل على تواصل مع الناس، بمناسباتهم يشاركهم فيها، بأفراحهم بأتراحهم، باحتفالات البلد، يحيي احتفالات البلد. يعني تلاقي [تجد] رئيس البلدية موجود في كل محل، المفروض في الساحات العامة يكون.. حتى في الأحداث السياسية يكون قدام الكل.

وفي النهاية، فإن ما يجمع سكان المصيون هو ما يمكن اعتباره رؤية بورجوازية حداثية، من خلال التشديد على أهمية القانون والنظام اللذين يحميان ميزتي الخصوصية والفردية، وغيرهما من ميزات هذه الفئة الاجتماعية، إضافة إلى كونها تشكل جزءاً من نخبة معولمة يبقى اهتمامها وتقويمها للوضع السياسي والاجتماعي في فلسطين مرتبطين بالخطاب الغربي عنه، وقائمين على نظرة ليبرالية تحديثية إلى التغيرات التي طرأت على المصيون ورام الله والمجتمع الفلسطيني ككل.

## خلاصة

المصيون حي من أحياء رام الله، يرجع نشوؤه وتطوره بصورة عامة إلى النصف الثاني من القرن الماضي، إلاّ إنه ارتبط بشكل كبير بفترة قيام السلطة الفلسطينية، إذ شهد حينها تسارعاً في النمو العمراني، وتوجه عدد أكبر من الناس إلى السكن فيه من دون أن يؤدي ذلك إلى تباين حقيقي في نوعية السكان. وعلى الرغم من اختلاف السير الذاتية للذين يسكنونه، فإن عدة سمات، وكما يبين هذا الفصل، بقيت تجمعهم؛ أهمها المستوى الاقتصادي ونمط الحياة وطبيعة العلاقات المحدودة ورؤية المكان ونوعية المشكلات أو الأوضاع الحياتية التي يعيشونها، حتى لو كان جزء منها هو ضعف العلاقات بين سكان الحي. إلاّ إنها تبقيهم ضمن شريحة أو طبقة اجتماعية لها مميزاتها الخاصة.

من الواضح أنه لا يتوفر في المصيون بسماته الحالية ما يمكن أن يطلق عليه مجتمع محلي، أي مجتمع يوجد بين ساكنيه تحالفات وأشكال من الدعم والتضامن ناتجة من تداخل في المصالح والعلاقات والأوضاع المعيشية. ومع ذلك فإن غياب هذه العلاقات المترابطة، وارتباط سكان الحي بعلاقات ومؤسسات بقيت دائماً خارجه هما أمر مشترك، إضافة إلى تطلعات ساكنيه وخططهم المستقبلية. وربما كانت هذه السمات الموجودة في المصيون في النهاية هي جزء لا يتجزأ من طبيعة الطبقة الاجتماعية التي تسكنه، والتي قلما

كانت بحاجة إلى أي نوع من التنظيم على صعيد مجتمعها المحلي، ما دام ذلك لا يؤثر في مصالحها سلباً أو إيجاباً. فالمصيون بالنسبة إلى ساكنيه هو مكان للسكن، ولتأكيد كل من وضعهم الاجتماعي والاقتصادي المتميز.

وعلى الرغم من ازدياد عدد القادمين للسكن في رام الله من مناطق متعددة في الضفة الغربية، وعلى الرغم من تنامي الحركة العمرانية في المصيون نفسه، فإنهما لم يؤديا بالضرورة إلى تغيير في سماته الاجتماعية، في ظل الاستقطاب الطبقي الذي تشهده رام الله عامة مع تزايد عدد الوافدين للسكن والعمل فيها، والذين ليسوا بالضرورة من ذوي الدخل العالي. ومع أن التدهور الاقتصادي وآثار اعتداءات الاحتلال يشملان الأغلبية العظمى من الشعب الفلسطيني، إلاّ إن بقاء فئة من الفلسطينيين بعيدة (نسبياً) عن هذه التأثيرات، يجعل من المصيون (كما هي الحال في أحياء أُخرى) محمية النخبة وذوي المناصب الرفيعة المستوى.

# المَراجِع

## المراجع بالعربية


- أبو ريا، خليل (د. ت.). «رام الله قديماً وحديثاً». رام الله: اتحاد رام الله الأمريكي.
- أبو ستة، سلمان (٢٠٠١). «حق العودة مقدس وقانوني وممكن». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- البرغوثي، مريد (١٩٩٨). «رأيت رام الله». الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- بورديو، بيير وآخرون (٢٠٠١). «بؤس العالم: منبوذو العالم». دمشق: دار كنعان (المجلد الثالث).
- تماري، سليم وعصام نصار (محرران) (٢٠٠٣). «القدس العثمانية في المذكرات الجوهرية». القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية.
- الجعبة، نظمي وخلدون بشارة (٢٠٠٢). «رام الله، عمارة وتاريخ». رام الله والقدس: رواق، مركز المعمار الشعبي ومؤسسة الدراسات المقدسية.
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (٢٠٠٠). «التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت – ١٩٩٧: سلسلة تقارير المدن: النتائج النهائية – مدينة رام الله». رام الله: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني.
- حنفي، ساري (٢٠٠١). «هنا وهناك: نحو تحليل العلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز». رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية ومؤسسة الدراسات المقدسية.
- خداش، زياد ومهيب البرغوثي (محرران) (٢٠٠٢). «رام الله الحلم... رام الله المكان». رام الله: مكتبة بلدية رام الله العامة.
- الدجاني، أمين (١٩٩٣). «المدينتان التوأم رام الله والبيرة وقضاؤهما». د.م.: د. ن.
- الريماوي، حسين وهناء البخاري (٢٠٠٢). «خصائص السكان في مخيمات الأراضي الفلسطينية». سلسلة التقارير التحليلية الوصفية. رام الله: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني.
- سكوت، جيمس (١٩٩٥). «المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم». بيروت: دار الساقي.

- شاهين، عزيز (١٩٨٢). «كشف النقاب عن الجدود والأنساب في مدينة رام الله». بير زيت: جامعة بير زيت، مركز الوثائق والأبحاث.
- طه، المتوكل (٢٠٠٢). «مدينة بحجم القلب». في: زياد خداش ومهيب البرغوثي (محرران). «رام الله الحلم... رام الله المكان». رام الله: مكتبة بلدية رام الله العامة. ص ١٦٧ - ١٧١.
- قدورة، يوسف (١٩٩٩). «تاريخ مدينة رام الله». رام الله: مطبعة الرفيدي.
- المالكي، مجدي وآخرون (٢٠٠٤). «المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الأقصى». رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.
- مسلم، أكرم (محرر) (٢٠٠٣). «يوميات خليل السكاكيني» (الكتاب الأول). رام الله: مركز خليل السكاكيني الثقافي ومؤسسة الدراسات المقدسية.
- منيّر، إسبير (١٩٩٧). «اللد في عهدي الانتداب والاحتلال». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- هلال، جميل (٢٠٠٦). «الطبقة الوسطى الفلسطينية: بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة». رام الله وبيروت: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية ومؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- يحيى، عادل (٢٠٠٦). «قصة مخيم». رام الله: المؤسسة الفلسطينية للتبادل الثقافي.
- يعقوب، محمد حافظ (٢٠٠٠). «بيان ضد الأبرتهايد: اللاجئون الفلسطينيون والسلام». دمشق: دار كنعان.
- يونس، نائل وآخرون (١٩٩١). «التغيير الاجتماعي في مدينة رام الله: المورفولوجيا والتريف والاقتصاد غير الرسمي». بير زيت: جامعة بير زيت (سلسلة آفاق فلسطينية).

## المراجع الأجنبية

- Abu Sitta, Salman (2005). *An Atlas of Palestine 1948.* London: Al Saqi Press. (Table «Patterns of Dispersion» from flyer for book).
- Abu Toameh, Khaled and Isabel Kershner (26/3/2001). «Anatomy of Rage.» *The Jerusalem Report.*
- Altorki, Soraya (1986). *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite.* New York: Columbia University Press.
- Amiry, Suad (2006). *Sharon and My Mother-in-Law.* New York: Random



House.
- Amnesty International (2002). *Killing the Future: Children in the Line of Fire.* London: Amnesty International.
- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London and New York: Verso.
- Appadurai, Arjun (1997). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* New Delhi: Oxford University Press.
- Arksey, Hilary and Peter Knight (1999). *Interviewing for Social Scientists.* London: Sage Publications.
- Barakat, Halim (1973). «The Palestinian Refugees: An Uprooted Community Seeking Repatriation.» *International Migration Review*, vol. 7, no. 2, pp. 147-161.
- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture.* London and New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1986). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste.* London: Routledge.
- ——— (1990). *The Logic of Practice.* Stanford: Stanford University Press.
- Briggs, Charles L. (1988). *Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of Interview in Social Science Research.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* New Jersey: Princeton University Press.
- Cohen, Anthony P. (1985). *The Symbolic Construction of Community.* London: Routledge.
- Cohen, Stanley (2002). *Folk Devils and Moral Panics.* 3rd edition. London: Routledge.
- Daneels, Isabelle (2001). *Palestinian Refugees and the Peace Process: An Analysis of Public Opinion Surveys in the West Bank and Gaza Strip.* Jerusalem: JMCC, Jerusalem Media and Communication Centre.
- De Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press.
- Deeb, Lara (2006). *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon.* Princeton: Princeton University Press.
- Doumani, Beshara (Autumn 2004). «Scenes from Daily Life: The View from Nablus.» *Journal of Palestine Studies,* vol. XXXIV, no. 1, pp. 37-50.
- Escobar, Arturo (2001). «Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization.» *Political Geography,* 20, pp. 139-174.

- Evangelical Lutheran Church in Jordan and the Holy Land (ELCJHL) (n.d.). «Our History and Mission Statement.» (accessed March 9, 2007).

  <http://www.holyland-lutherans.org/mission.htm>

- Ewick, Patrick and Susan Sibley (1995). «Subversive Stories and Hegemonic Tales: Towards a Sociology of Narrative.» *Law and Society,* vol. 29, no. 2, pp. 197-227.
- Farah, Randa (2000). «A Report on the Psychological Effects of Overcrowding in Refugee Camps in the West Bank and Gaza Strip.» Paper Prepared for the Expert and Advisory Services Fund. Ottawa: International Development Research Center.
- Flusty, Steven (2001). «The Banality of Interdiction: Surveillance, Control and Displacement of Diversity.» *International Journal of Regional Research,* vol. 25, no. 3, pp. 658-664.
- Gazit, Shlomo (2003). *Trapped Fools: Thirty Years of Israeli Policy in the Territories.* London: Frank Cass.
- Ghannam, Farha (2002). *Remaking the Modern: Space, Relocation and the Politics of Identity in a Global Cairo*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Giacaman, Rita and Penny Johnson, eds. (2002). *Inside Palestinian Households.* Birzeit: Birzeit University, Institute of Women's Studies.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gieryn, Thomas (2000). «A Space for Place in Sociology.» *Annual Review of Sociology*, 26, pp. 463-496.
- Gilen, Signe, Are Hovdenak, Rania Maktabi, Jon Pedersen and Dag Tuastad (1994). *Finding Ways: Palestinian Coping Strategies in Changing Environments.* Fafo Report 177. Oslo: Fafo.
- Grant, Elihu (1921). *The People of Palestine.* Philadelphia: Lippincott Company (reprinted by Hyperion Press, 1976).
- Hammami, Rema (Summer 2004). «On the Importance of Thugs: The Moral Economy of a Checkpoint.» *Middle East Report,* 231, pp. 27-34.
- Harvey, David (1990). «Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination.» *Annals of the Association of American Geographers,* vol. 80, no. 3, pp. 418-434.
- ——— (2000). *Possible Urban Worlds* (Megacities lecture). Amersfoort, The Netherlands: Twynstra Gudde Management Consultants. Accessed via the internet [May 2007]: <http://www.megacities.nl/lecture_4/lecture.html>





- ——— (2001). *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography.* New York: Routledge.
- Hilal, Jamil (2006). «Emigration, Conservatism, and Class Formation in West Bank and Gaza Strip Communities.» In Lisa Taraki, ed., *Living Palestine: Family Survival, Resistance and Mobility under Occupation.* Syracuse: Syracuse University Press.
- Hoodfar, Homa (1997). *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*. Berkeley: University of California Press.
- Institute of Community and Public Health (12/10/2004). «Amary Camp Women's Group.» Unpublished Document. Ramallah: ICPH.
- Ismail, Salwa (2007). *Political Life in Cairo's New Quarters-Encountering the Everyday State.* Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Jameson, Frederic (2002). *A Singular Modernity: Essays on the Ontology of the Present.* London: Verso.
- Jean-Klein, Iris (2000). «Mothering, Statecraft and Subjectivity in the Palestinian Intifada.» *American Ethnologist*, vol. 27, no. 1, pp. 100-127.
- Johnson, Penny (2005). «Amari Refugee Camp in Comparison with its Neighbors.» *Review of Women's Studies*, 3, pp. 80-93.
- ——— (2006a). «*The Marriages of Fatmeh.*» Unpublished Manuscript.
- ——— (2006b). *Towards New Horizons: Youth and Children in Amari Refugee Camp.* Ramallah: Bisan Center for Research and Development.
- ——— and Eileen Kuttab (2001). «Where Have All the Women (and Men) Gone? Reflections on Gender and the Second Palestinian Intifada.» *Feminist Review*, vol. 69, no. 1, pp. 21-43.
- ——— and Lee O'Brien (2003). «Perpetual Emergency: The Persistence of Poverty and Vulnerability among Palestinian Camp Populations in Jordan, Lebanon and the West Bank and Gaza.» In Laurie Blome Jacobsen, ed., *Finding Means*. vol. II. Oslo: Fafo.
- Karmi, Ghada (2002). *In Search of Fatima: A Palestinian Story*. London and New York: Verso.
- Khader, Hassan (2006). «Such a Dream Deserves to be Defended.» *Sueddeutsche Zeitung* (Munich) (translated from German). (Accessed 30/1/2006).

  <http://www.kibush.co.il/show_file.asp?num=11913>

- Khalidi, Walid (1984). *Before the Diaspora: A Photographic History of the Palestinians 1876-1948*. Washington D.C.: Institute for Palestine Studies.
- Khasawneh, Diala (2001). *Memories Engraved in Stone: Palestinian Urban*

*Mansions.* Ramallah and Jerusalem: Riwaq and Institute of Jerusalem Studies.

- Kibreab, Gaim (1999). «Revisiting the Debate on People, Place, Identity and Displacement.» *Journal of Refugee Studies*, vol. 12, no. 4, pp. 384-428.
- Lamont, Michele and Virag Molnar (2002). «The Study of Boundaries in the Social Sciences.» *Annual Review of Sociology*, 28, pp. 167-195.
- Macleod, Gordon and Kevin Ward (2002). «Spaces of Utopia and Dystopia: Landscaping the Contemporary City.» *Geografiska Annales*, 84 B(3-4), pp. 153-170.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press.
- Malkki, Liisa (1992). «National Geographic: Rooting of People and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees.» *Cultural Anthropology*, vol. 7, no. 1, pp. 24-44.
- Massey, Doreen (1994). *Space, Place and Gender.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mbembe, Achille and Sarah Nuttal (2004). «Writing the World from an African Metropolis.» *Public Culture*, vol. 16, no. 3, pp. 347-372.
- McMillan, David and David M. Chavis (1986). «Sense of Community: A Definition and Theory.» *Journal of Community Psychology*, 14, pp. 6-23.
- Meneley, Ann (1996). *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemini Town.* Toronto: University of Toronto Press.
- Morris, Benny (1987). *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Nasr, Mohamed (2004). «Monopolies and the PNA.» In Mushtaq Hussain Khan, ed., *State Formation in Palestine: Viability and Governance during a Social Transformation.* London: Routledge Curzon.
- Nelson, Cynthia (1974). «Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World.» *American Ethnologist*, vol. 1, no. 3, pp. 551-563.
- OCHA (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs) (2006). «West Bank Closure Count and Analysis.» Jerusalem: OCHA.
- Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA) (2007). «Palestinian Personalities: Dr. Khalil Totah (1886-1955).» (accessed January 2007).
<http://www.passia.org/images/personalities/totah-khalil/khalil-text.htm>
- Palestinian Central Bureau of Statistics (1999). *Final Results, Population Report, Palestinian Territory, First Part.* Ramallah: PCBS.



- ——— (2000). *Marital Characteristics in the Palestinian Territory*. Ramallah: PCBS.
- ——— (2005). Press Conference: Labor Force Survey (October/December 2004). Ramallah: PCBS, 24 January 2004.
- Pearlman, Wendy (2003). *Occupied Voices: Stories of Everyday Life from the Second Intifada.* New York: Thunder's Mouth Press/The Nation Books.
- Peteet, Julie (28/6/2004). «Spatial Ordering, Power and Identity in Palestinian Refugee Camps.» Paper Presented at Shaml-Palestinian Refugee and Diaspora Center, Ramallah.
- Potter, Robert B. and Sally Lloyd-Evans (1998). *The City in the Developing World.* Harlow, Essex: Longman.
- Rantisi, Audeh and Charles Amash (2000). «The Lydda Death March.» *The Link*, vol. 33, issue 3. Accessed via the internet on July 2008.
<http://www.ameu.org/printer.asp?iid=64&aid=95>
- Riwaq (1998). «The Old Town of Ramallah: Report on the Social Survey of Households.» Ramallah: Riwaq (unpublished report).
- Rosenfeld, Maya (2004). *Confronting the Occupation: Work, Education and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp.* Stanford, California: Stanford University Press.
- Sa'di, Ahmad (2002). «Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity.» *Israel studies*, vol. 7, no. 2, pp. 98-175.
- ——— and Lila Abu Lughod (2007), eds., *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward (1999). *Out of Place: A Memoir*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sakakini, Hala (1987). *Jerusalem and I: A Personal Record.* Jerusalem: Habash Press.
- Sayigh, Rosemary (Spring 1977). «The Palestinian Identity Among Camp Residents.» *Journal of Palestine Studies*, vol. VI, no. 3, pp. 3-22.
- ——— (1979). *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries.* London: Zed Books.
- ——— (1994). *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon.* London: Zed Books.
- ——— (1997). «Gender, Sexuality and Class in National Narrations: Palestinian Camp Women Tell Their Lives.» *Frontiers*, vol. 19, no. 2, pp. 166-185.
- ——— (Winter 1998). «Palestinian Camp Women as Tellers of History.» *Journal of Palestine Studies*, vol. XXVII, no. 2, pp. 42-58.

- ——— (2007). «Palestinian Refugee Women's Stories of Home and Homelessness: Towards a New Refugee Agenda.» *Review of Women's Studies*, 4, pp. 9-26. Ramallah: Institute of Women's Studies.
- Schulz, Helena Lindholm and Juliane Hammer (2003). *The Palestinian Diaspora: Formation of Identity and Politics of Homeland*. London: Routledge.
- Seikaly, May (1995). *Haifa: Transformation of an Arab Society, 1918-1939*. London: I.B. Tauris.
- Shaheen, Naseeb (1992). *A Pictorial History of Ramallah*. Beirut, Lebanon: Arab Institute for Research and Publishing.
- Shehadeh, Raja (2003). *When the Birds Stopped Singing: Life in Ramallah Under Siege*. South Royalton, Vermont.: Steerforth Press.
- Singerman, Diane (1995). *Avenues of Participation: Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton: Princeton University Press.
- ——— and Homa Hoodfar (1996). *Development, Change and Gender in Cairo: A View from the Household*. Bloomington: Indiana University Press.
- ——— and Paul Amar, eds. (2006). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo, Egypt: the American University of Cairo Press.
- Stacey, Margaret (1969). «The Myth of Community Studies.» *The British Journal of Sociology*, vol. 20, no. 2, pp. 134-147.
- Swedenburg, Ted (1995). *Memories of Revolt: The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taraki, Lisa (1995). «Islam is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the 'Modern Woman'.» *The British Journal of Sociology*, vol. 46, no. 4, pp. 643-661.
- ——— and Rita Giacaman (2006). «Modernity Aborted and Reborn: Ways of Being Urban in Palestine.» In Lisa Taraki, ed., *Living Palestine: Family Survival, Resistance and Mobility under Occupation*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Tuastad, Dag (1997). «The Organization of Camp Life: The Palestinian Camp of Bureij, Gaza.» In Are Hovdenak, Jon Pedersen, Dag Tuastad and Elia Zureik, eds., *Constructing Order: Palestinian Adaptations to Refugee Life*. Fafo Report, 236. Oslo: Fafo, Institute for Applied Social Science.
- Weber, Max (1978). *Economy and Society*. vol. I. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.





http://www.palestine-studies.org

مؤسسة عربية مستقلة لا تتوخى الربح تأسست في بيروت عام ١٩٦٣ غايتها التوثيق والبحث العلمي في مختلف جوانب القضية الفلسطينية والصراع العربي ــ الإسرائيلي

## إنتاج المؤسسة ونشاطاتها

### أ ــ الإدارة العامة

يشرف على إدارة المؤسسة مجلس أمناء يتألف من أربعين شخصية من معظم الأقطار العربية، يجتمع مرة في السنة، ويتولى رسم السياسة العامة للمؤسسة، وتخطيط برامجها البحثية والنشرية، وتأمين الموارد المالية، والمصادقة على موازنة المؤسسة السنوية. ينتخب المجلس لجنة تنفيذية تشرف على أعمال المؤسسة ما بين اجتماعاته، ويعاونها مديرو المكاتب ولجان أهمها اللجنة المالية ولجنة الأبحاث ولجنة الموارد.

### ب ــ المكاتب

**مكتب بيروت:** مقر المؤسسة، ومركز المعلومات والتوثيق، وإنتاج منشورات المؤسسة بالعربية. **مكتب واشنطن:** أنشئ عام ١٩٧٦ ويصدر مجلة وكتباً بالإنكليزية. **مكتب باريس:** أنشئ عام ١٩٨٢ ويصدر مجلة وكتباً بالفرنسية. **مكتب القدس:** أنشئ عام ١٩٩٥ في القدس الشرقية باسم: مؤسسة الدراسات المقدسية. يعمل حالياً في رام الله ويصدر مجلة وكتباً ويشكل حلقة الوصل مع الداخل الفلسطيني.

### ج ــ الدوريات

(١) **مجلة الدراسات الفلسطينية** (١٩٩٠ ــ ): فصلية تصدر عن مكتب بيروت وتوزع في البلاد العربية والعالم (٢) **Journal of Palestine Studies** (١٩٧١ ــ ): فصلية تصدر عن مكتب المؤسسة في واشنطن وتنشرها وتوزعها California University Press. (٣) **Revue d'études palestiniennes** (١٩٨١ ــ ٢٠٠٨): فصلية صدرت عن مكتب المؤسسة في باريس ووزعتها Les Editions de Minuit. (٤) **Jerusalem Quarterly** (١٩٩٨ ــ ): فصلية تصدر عن مكتب المؤسسة في القدس الشرقية، متخصصة بشؤون المدينة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. (٥) **حوليات القدس** (٢٠٠٣ ــ ): دورية تصدر عن مكتب المؤسسة في القدس الشرقية، وتعنى بتاريخ مدينة القدس ومجتمعها وثقافتها.

### د ــ الكتب

تقر لجنة الأبحاث في اجتماعاتها الدورية برنامجاً نشرياً سنوياً. وقد أصدرت المؤسسة أكثر من خمسمئة كتاب باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية، معظمها ذو طابع مرجعي بحثي وتوثيقي، ويصدر بعضها بالإنكليزية بالاشتراك مع جامعة كولومبيا في نيويورك وأكسفورد في بريطانيا وغيرهما، وبالعربية بالاشتراك مع جامعات ومراكز أبحاث في فلسطين.

### هـ ــ المحاضرات والندوات

(١) **محاضرة قسطنطين زريق السنوية** في بيروت بالعربية أو الإنكليزية وتتناول قضايا عربية أساسية. (٢) **ندوة برهان الدجاني السنوية** في بيروت وتتناول موضوعاً عربيــاً رئيسياً في السياسة أو الاقتصاد. (٣) **ندوة ينظمها مكتب واشنطن** في إطار مؤتمر MESA الذي يعقد سنوياً في الولايات المتحدة. (٤) **ندوات مغلقة** تنظمها لجنة الأبحاث وتعالج قضايا عربية راهنة.

### و ــ مركز المعلومات والتوثيق

يتألف المركز من مكتبة قسطنطين زريق في بيروت وموقع المؤسسة على الإنترنت. وتعتبر المكتبة أكبر مكتبة متخصصة بالقضية الفلسطينية والصراع العربي ــ الإسرائيلي وبالشؤون اليهودية والصهيونية في الوطن العربي. وتحتوي على أكثر من خمسين ألف مجلد ومئات الدوريات والصحف بلغات متعددة. ويرتادها الباحثون والإعلاميون وغيرهم، وخدماتها متاحة على موقع المؤسسة على الإنترنت. ويحتوي هذا الموقع على تعريف بالمؤسسة وفروعها ونشاطاتها وإنتاجها، ويتيح الاطلاع على محتويات مكتبتها ومقالات مجلاتها، كما يتيح شراء منشوراتها بطريقة سهلة وآمنة.

### ز ــ مالية المؤسسة

تقوم الموازنة السنوية للمؤسسة على ريع وقفيتها وإيرادات مبيع منشوراتها والتبرعات غير المشروطة.

### ح ــ الحصول على منشورات المؤسسة

تطلب منشورات المؤسسة من مقرها ومكاتبها ووكلاء التوزيع والمكتبات في لبنان والبلاد العربية والعالم ومن موقعها على الإنترنت.

**عنوان المؤسسة في بيروت:** شارع أنيس النصولي، متفرع من فردان، ص. ب.: ٧١٦٤-١١، الرمز البريدي ٢٢٣٠ ١١٠٧ – بيروت، لبنان، هاتف: ٠١/٨٠٤٩٥٩، فاكس: ٠١/٨١٤١٩٣، Email: sales@palestine-studies.org

# هذا الكتاب

يضم دراسات معمقة لثلاثة أحياء سكنية متجاورة ضمن الحدود البلدية لرام الله والبيرة المحتلة. أول هذه الأحياء هو مخيم الأمعري ويسكنه لاجئون من فلسطين الساحلية، أغلبيتهم من فئات عمالية و «مهمّشة»، وشريحة دنيا من الطبقة الوسطى. أمّا ثانيها فهو حي أم الشرايط، الذي كان نما بطريقة عشوائية نسبياً في فترة ما بعد أوسلو، ومعظم سكانه من عائدين، ونازحين عن مناطق أُخرى. وأمّا ثالث هذه الأحياء فهو المصيون، وهو الأقدم نسبياً، وتتكون أغلبية سكانه من شريحة عليا من الطبقة الوسطى.

تتولى الأبحاث الواردة في هذا الكتاب، من خلال المقابلات النوعية ومناهج أُخرى، استنطاق مفاهيم القرابة والتضامن الأهلي، والحي، متجاوزة المفاهيم الشائعة عن أشكال التضامن الاجتماعي الحديثة والتقليدية عبر الانتباه إلى التجربة المعاشة لأناس حقيقيين يكافحون في هذه الأحياء المتمايزة التكوين الاجتماعي والجذور المناطقية في ظل العنف الكولونيالي الإسرائيلي في خضم الانتفاضة الثانية. ولقد أملى هذا التمعن إعادة الباحثين لمفاهيمهم الأصلية فيما يتعلق باستراتيجيات البقاء والمجابهة والحراك الاجتماعي لدى الأُسر والأفراد.



ISBN 978-9953-453-32-3

$15.00

